

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

أغسطس ٢٠٠٥ - العدد ٢٤٠

المعري: كل عقل نبى

الجزائر: الإرهاب وأقنعة الكتابة



فرج فودة.. الحاضر الغائب

حول مستقبل الماركسية/ عن الثورة مجددا

المثقف: تحولات المعرفة

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

شهرية يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى

تأسست عام ١٩٨٤ / السنة الواحدة والعشرون

العدد ٢٤٠ أغسطس ٢٠٠٥



رئيس مجلس الادارة : د. رفعت السعيد

رئيس التحرير : فريدة النقاش

مدير التحرير : حلمى سالم

سكرتير التحرير : عيد عبد الحليم

مجلس التحرير : إبراهيم أصلان /

أحمد الشريف / د. صلاح السروى /

جرجس شكرى / طلعت الشايب /

د. على مبروك / على عوض الله / غادة نبيل /

كمال رمزى / مصطفى عبادة / ماجد يوسف

المستشارون

د. الطاهر مكي / د. أمينة رشيد
صلاح عيسى / د. عبد العظيم أنيس

شارك في هيئة المستشارين ومجلس التحرير الراحلون
د. لطيفة الزيات / د. عبد المحسن طه بدر
محمد رومي / ملك عبد العزيز

تصميم الغلاف
أعمال الصنف والتوضيب
أحمد السجيني
عزة عز الدين
تصحيح : أبو السعود على سعد

الغلاف الأمامي : الفنان محمد رضا

الرسوم الداخلية للفنانين : جميل شفيق وسمية أحمد

الاشتراكات لمدة عام

باسم الأهالي / مجلة [أدب ونقد]: داخل مصر ٥٠ جنيها
البلاد العربية ٥٠ دولارا / أوروبا وأمريكا ٧٥ دولارا
شركة الأمل للطباعة والنشر

الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر
يمكن إرسال الأعمال على العنوان البريدي أو البريد الإلكتروني:

adabwanaqd@yahoo.com

موقع [أدب ونقد] على الانترنت: adabwanaqd.4t.com

ترجو المجلة من كتابها ألا يزيد عدد صفحات المادة المرسلة عن ثمانين
صفحات أو ثلاثة آلاف كلمة

المراسلات : مجلة (أدب ونقد) ١ شارع كريم الدولة / ميدان طلعت حرب / الأهالي
القاهرة / هاتف ٢٩ / ٥٧٩١٦٢٨ فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

المحتويات

- أول الكتابة فريدة النقاش ٤
- عن الثورة مجددا / دراسة/ د. مصطفى كامل السيد ٩
- الجزائر: الإبداع علي قنبلة موقوتة/ ملف/ إعداد/ ندي مهري ١٩
- إطلالة علي الأدب الجزائري
- الإرهاب وأقنعة الكتابة عيد عبد الحليم ٢٥
- عز الدين الميهوبي: نحن بحاجة إلي دعم حقيقي / ن.م ٢٨
- الثلج الآخر مصطفى نظور ٣٢
- رجل أنيق في الظلام فاطمة بريهوم ٣٧
- الظل عبد الرازق بادي ٣٩
- نزرا «نحن نعلم» شعر أماريغي لويس أيت منقلات ٤١
- الخطوات عادل صياد ٤٤
- غميضة زهرزة بلعاليا ٤٥
- أبحت عنك لويس أيت منقلات ٤٧

● الديوان الصغير

- مختارات من شعر المغري /إعداد وتقديم/ د. حسن طلب ٤٩
- فرج فودة: الحاضر الغائب/ فكر/ د. عاطف أحمد ٨٢
- إشكالية المنهج في تواريخ العصر المملوكي/ دراسة/ د.م.د. محمود إسماعيل ٩٠
- مستقبل الماركسية/ أندرو ليفين / ترجمة/ زين العابدين سيد ١٠١
- ابن رشد وتحرير العقل / رواد التنوير / وديع أمين ١١٠
- الفلسفة.. جدل الخاص والعام / ذاكرة الكتابة/ حسين مروة ١١٧
- ندوة أدب ونقد: المثقف وتحولات المعرفة ع.ع ١٢٨
- ملاحظة أولية / مداخلة/ عبد القادر ياسين ١٣٥
- التحولات من منظور مغاير/ مداخلة/ السيد محمد عوض ١٣٨
- الصفحة الأخيرة/ سمير عوض رجاء النقاش ١٤٤

أول الكتابة

فريدة النقاش

«لطالما حلمت بأن أنقل بلادي إلى شمال العالم»، هكذا رد الشاعر العراقي الكبير «سعدى يوسف» على سؤال: ماذا تتمنى للعراق؟.

«وسعدى يوسف» مثله مثل آلاف بل ملايين المواطنين العراقيين الذين تنقلوا بين المنافي هرباً من الملاحقة والقمع الوحشى الذى لحق بالمعارضين للاستبداد من أبناء وبنات الشعب العراقى طيلة سنوات حكم النظام السابق الذى أسقطه الاحتلال وكان النضال الباسل والتضحيات الهائلة للشعب العراقى قد عجزت جميعاً عن تغييره.

ثم كان الاحتلال العسكرى الأمريكى - البريطانى الذى أزاحه وأخذ يحاول إقامة دولة بقوة السلام دون القدرة على توفير العناصر الأساسية للأمن الداخلى على حد تعبير تقرير عام ٢٠٠٥ للمنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان فى الوطن العربى.. ويضيف التقرير أنه من خلال محاولات قوات الاحتلال الأمريكية تحقيق انتصارات عسكرية تكتيكية - عادة ما يكون ضحاياها من المدنيين العراقيين الأبرياء - تتصاعد موجات العنف ويزداد الخلط بين المقاومة والإرهاب، وفى النهاية تزداد معاناة الشعب العراقى وانتهاك حقوقه.

والخلط بين مقاومة الاحتلال سواء كانت هذه المقاومة سلمية أو مسلحة وبين الإرهاب وعمليات خطف الدبلوماسيين والصحفيين هو المازق الكبير الذى يواجهه الشعب العراقى الآن. لقد نجحت الحركات

الإرهابية التي لم تكف بعمليات الخطف والقتل وإنما وجهت نيرانها للعراقيين أنفسهم بدعوى أنهم يعملون في الشرطة أو في الجيش العراقي الجديد أو يتعاونون مع الحكومة التي جاءت في ظل الاحتلال الذي يستخدمها فشوت بذلك حركة المقاومة الشعبية ضد الاحتلال وأساعت إلى مفهوم التحرر الوطني، وحرمت الشعب العراقي من التعاطف العالمي الذي طالما شكل سنداً قوياً للشعوب وهي تكافح ضد المحتلين من الجزائر لقيتنام ومن كوبا لفلسطين.. وأضيفت العمليات الإرهابية في العراق لسجل الإرهاب العالمي الذي تسعى القوى الإمبريالية للخلط بينه وبين المقاومة الشعبية.

ويتجه كثير من الممثلين السياسيين إلى الشك في ضلوع مخابرات عدد من البلدان في عمليات الخطف والقتل حتى يعطّلوا نمو المقاومة المشروع للاحتلال ويسبّئوا إليها، ويأتى «الموساد» الإسرائيلي على رأس أجهزة المخابرات التي تطولها الشكوك، وبخاصة فيما يتعلق باصطياد العلماء وأساتذة الجامعات العراقيين وتصفيتهم.

ونحن نعرف جميعاً قصة العالم المصرى «يحيى المشد» الذي كان يعمل في المفاعل النووي العراقي وقتلته المخابرات الإسرائيلية في فرنسا قبل سنوات وبعد مقتله بسنوات أخرى قامت إسرائيل بقصف المفاعل العراقي وتدميره.

ومن المعروف أن اللوبي الإسرائيلى فى أوساط المحافظين الجدد الذين يسيطرون على الإدارة الأمريكية فى عهد الرئيس بوش هو الذى خطط ونظر للحرب على العراق واحتلاله بدعوى أنه يمتلك برنامجاً نووياً، وواقع الأمر أن إسرائيل بعد أن نجحت فى إبعاد مصر عن الصراع الفلسطينى - الإسرائيلى والصراع العربى - الإسرائيلى عامة عن طريق اتفاقيات كامب دافيد والصلح المنفرد بين حكومتى مصر وإسرائيل، وجدت أن العراق رغم إنهاكه بالحصار الاقتصادى بعد احتلال «صدام حسين» للكويت مازال يشكل خطراً على إسرائيل بما يملكه من ثروات نفطية وعلمية كبيرة كان لابد من تدميرها مع إخضاع الشعب العراقى للهيمنة الأمريكية عبر الاحتلال ونهب هذه الثروات عياناً بيانا بينما يتدهور حال غالبية العراقيين.

و بعد الاحتلال تولت المخابرات الإسرائيلية تصفية العلماء العراقيين تحسباً من

أن تتعافى البلاد ذات يوم وتتخلص من أعدائها وتشرع فى بناء مجتمع ديمقراطى على أساس من العلم والحرية وهو بالضبط ما قصده «سعدى يوسف» بقوله: أحلم بأن أنقل بلادى إلى شمال العالم لتصبح بلدا ديمقراطيا لا قمع فيه ولا مصادرة، حرا لا احتلال فيه ولا قيود على العقل والإبداع تزدهر فيه الثقافة النقدية دون خوف أو عقاب.

ففى شمال العالم تتطور الدول المتقدمة التى احترمت مفاهيم التواصل والتراكم المعرفي، ونجحت شعوبها فى انتزاع حريات وحقوق بلا حصر، فأخذت تطور العلم كإبداع، وتفتح للعقل الإنسانى أفاقا بلا حدود تمهد التربة للمواهب والإمكانات البشرية حتى تزدهر رغم أنها مجتمعات ما تزال قائمة على الاستغلال الرأسمالى لكن الحقوق التى انتزعتها الشعوب من أنياب الاستغلال والاستبداد باتت مقدسة.

ورغم أن الاستعمار والإمبريالية نشأ فى شمال العالم أى فى أوروبا وأمريكا حيث تراكم فائض هائل من الثروة والقوة جرى تصديره بعد ذلك لفتح المستعمرات واستعباد الشعوب فى قارات بأكملها، إلا أن الثراء الحضارى فى هذه البلدان هو الذى فتح الطريق أمام الثورات الديمقراطية التى نشأت معها وفى ظلها قيم إنسانية رفيعة، قيم الحرية والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية وأخذ دعاة هذه القيم يصارعون فى ظل الديمقراطية ضد إمبريالية بلادهم ويدينون بكل قوة توحش الرأسمالية فى نزوعها النفعى العارى الذى يستهدف الربح بأى ثمن حتى لو جاء عن طريق نهب الشعوب وامتصاص دماء الكاشحين. وسوف تجد المقاومة العراقية الحقيقية ضد الاحتلال سندا لها فى الحركات الشعبية التى ناهضت الحرب فى الشمال، والتى تواصل تنظيم صفوفها داخل أمريكا وتعمل فى ظروف بالغة الصعوبة من أجل إعادة الجيش الأمريكى من العراق لا فحسب لأن الجنود الأمريكيين يتعرضون للموت كل يوم، ولكن أيضاً لأن فكرة إنسانية أشمل تلهم هؤلاء المناهضين للحرب ألا وهى أن ما حدث هو عدوان واحتلال لأرض شعب آخر ونهب ثرواته.

بل إن مواطنين أمريكيين شرفاء ومخلصين لبائدهم ومبتلهم العليا ذهبوا إلى فلسطين ليعبروا عن تضامن فعلى - بأجسادهم - مع الشعب الفلسطينى الذى

يواجه - وهو الأعزل اللاجئ - آلة الحرب العدوانية الصهيونية المدججة بأعتى الأسلحة الأمريكية.

ولسوف تبقى للأبد ذكرى «راشيل كورى» الطالبة الأمريكية التى ذهبت إلى فلسطين ووقفت أمام دبابة فى «رفع» تحاول منعها من هدم بيت فلسطينى فداسها سائق الدبابة دون أن يظفر له جفن ولم يأبه لصياحها أكثر من مرة: «إن عظامى تتكسر.. إن عظامى تتكسر» .. واستشهدت الفتاة لتبقى أفكارها النبيلة ملهمة للأمريكيين آخرين دلهم وعيهم النقدى على طريق الكفاح الصعب من أجل عالم جديد خال من الاحتلال والقهر والاستغلال، كدفاع قد يدفع الإنسان فيه حياته ذاتها ثمنا.

وكتب الشاعر الفلسطينى «هارون هاشم رشيد» رواية «راشيل كورى حمامة أوليمبيا» استلهمها القصة الحقيقية مستخدما الوقائع كما حكاهما شهود العيان وأصدقاء الشاهدة الذين زاملوها منذ الطفولة، وهى تحية للفتاة وأسرتها من شعب فلسطين الذى يتألم وقد تألمت هى لأله.

ولعل الرسالة المحورية التى يرسلها «راشيل» مع تدفق المئات من الأوربيين والأمريكيين على فلسطين للتضامن مع شعبها أن تقول لنا إن حركة المقاومة ضد الاحتلال لا تقف بمفردها فى العراق. وأن لها أصدقاء فى كل مكان حتى ولو كانوا قليلين إلا أنهم فاعلون.

وسوف تلتف الشعوب حول مقاومة الشعب العراقى كما سبق أن التفت حول الجزائريين والقيتناميين والفلسطينيين والكوبيين تو أن تتخلص هذه المقاومة من دمارل الإرهاب الأعمى وتحرر صورتها من ممارسته المشبوهة والمريبة: فلم يعرف التاريخ شعبا احتلت بلاده ولم يقاوم، كما أنه لم يعرف احتلالا خرج إلا مدحورا أمام مقاومة الشعب الذى يسعى بدأب لامتلاك ثقافة المقاومة، ذلك أن هوية ثقافية فقيرة أحادية الجانب ضيقة الأفق تنهزم بسهولة أمام عدوها.. وتكون قاعدة لتفتت المجتمع وتحلل المقاومة ذاتها: بل وتقسيم البلاد فى نهاية المطاف كما يبتغى المحتلون «الذين يريدون لنا أن نكون كما يبتغون لنا أن نكون» على حد تعبير محمود درويش.

ونحن نعرف أن قوات الاحتلال تلعب الآن فى العراق لعبة التفتت الطائفى والإثنى والقومى، شيعة وسنة وصابئة، أكراد وعرب وتركماني وكلدانيون.. إلخ ولم

تكن مصادفة أن واحدا من أبرز الشعارات التي انطلقت في المظاهرات ضد الاحتلال في بداياته «لا سنة ولا شيعية العراق ما نبيعه» تعبيرا عن وعى شعبي عميق باستراتيجية الاحتلال التي لا بد من إفشالها في نهاية المطاف .. حين يبني العراقيون وحدتهم المفقودة ويحررون المقاومة من الإرهاب..

نعرف أن القنفذ هو واحد من أشهر أقنعة الشاعر «سعدى يوسف»، القنفذ ذلك الكائن الغامض الذي ينكمش في عالمه الخاص مدافعا عن نفسه بأشواكه، مخلصا البراح، صاهرا مكوناته الذاتية ليصنع منها مكوناته مستخدما خلاصة تاريخه الفريد الذي عرف في ظل الدولة العباسية وفي بغداد على نحو خاص شكلا لم تعرفه الإنسانية إلا في تجارب نادرة منها حضارة العرب في الأندلس، وتجربة مدينة «نيويورك» في العصر الحديث وفيها تعايشت في تسامح مذهل واعتراف واحترام عميق متبادل أجناس وديانات وطوائف وأقوام، لتدل الإنسانية كلها على مستقبل ممكن تتفاعل فيه كل هذه المكونات بحرية وصبر على المكاره، وقدرة على إبداع الجديد وحساسية عالية لطبائع الآخر والتطلع إلى عالم خال من القهر والخسة، خال من الاستغلال والوصاية والهيمنة كنموذج صاف للإنسانية القادمة..

فهل يزيح العراق عبء الاحتلال ويخرج معافى قادرا على السيطرة على مصيره، فاعلا في أمته التي ينازعه الاحتلال حول انتمائه لها؟ نعم سوف يخرج حتما ذات يوم لعله يكون قريبا.. سيكون يوما لفرح عظيم ويكون بوسع الشاعر الكبير أن ينام على مخدته العراقية بعد أن يحط رحاله في وطنه متفاخرا أنه الشمالي في جنوب العالم.. الحرفي عالم من الأحرار لا استعباد فيه ولا احتلال.. ولن يكون في العراق جوع، بل مطر مطر مطر..

عن الثورة مجددا

أ.د مصطفى كامل السيد

مقدمة:

ليس من الممكن أن ينكر أحد التغييرات العميقة التي أحدثتها ثورات القرن العشرين في حياة شعوبها من تحولات أساسية في بنيتها الاجتماعية، وفي توزيع القوة السياسية فيها، وفي هياكلها الاقتصادية، سقطت الطبقات الإقطاعية في المكسيك وروسيا والصين، وتحررت من السيطرة الاستعمارية فيتنام والجزائر، أصبحت روسيا دولة صناعية وتخلصت إيران من حكم ارتبط ارتباطا وثيقا بقوى الاستعمار الجديد الذي تترجمه الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى الرغم من الصعوبات الاقتصادية، فإن مواطني الدول التي حدثت فيها ثورات القرن الماضي أصبحوا بفضل هذه التحولات أكثر تعلما، وأفضل صحة، وقلت معدلات الفقر كثيرا بالمقارنة بما ساد في مجتمعاتهم قبل ثوراتها.

ومع ذلك لا يملك من تحمسوا وناضلوا خلال سنوات القرن الماضي من أجل التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، ورأوا في الثورة الطريق الأكيد لترجمة هذه القيم على أرض الواقع إلا أن يشعروا بالأسف لأن ما تحقق ليس فقط أقل بكثير مما كانوا يتوقعون، ولأن عجلة التاريخ قد دارت دورة كاملة، وإذا بمجتمعات الثورة تنقلب على نظام الثورة، بعد أن شاخ وهرم ودب فيه العجز، وإذا بنفس هذه المجتمعات تجد نفسها في مستهل القرن الحادي والعشرين تحت حكومات ترفع الشعارات التي يمكن وصفها بأنها شعارات الثورة المضادة وتتبع

سياسات هي النقيض تماما لما كانت تدعوه ثوراتها ولا يجد أنصار قيم الثورة كثيرين يؤيدونهم، فيتخلوا بدورهم عن هذه القيم، ويتمسحوا بقيم ما يعتبرونه ثورة مضادة، بل ويجتهدون عندما يصلون إلى الحكم غالبا في ائتلافيات مع أحزاب أخرى في تطبيق هذه السياسات التي كانوا يدينونها سابقا.

ولذلك، فمن المناسب ونحن نحتفل بمرور خمسين عاماً على ثورة الجزائر المجيدة أن نتأمل ما جرى لفكرة الثورة ذاتها على ضوء تجربة ثورات القرن العشرين. ونستخلص الدروس حول أخطاء الماضي أملا ليس فقط في تجنبها، ولكن في اكتشاف أفضل السبل لترجمة القيم النبيلة التي دعت إليها هذه الثورات إلى واقع أخذ في الاعتبار التحولات التي حدثت في العالم منذ العقد الثامن للقرن العشرين، وذلك إذا ما كانوا يزالون يؤمنون بنفس القيم. وسأبدأ باستعراض مسيرة ثورات القرن العشرين، واقترح بعض أسباب إخفاقها، واختم بعرض التحديات التي لا بد من مواجهتها من جانب من مازالوا يؤمنون بالتححر الوطني وبالمساواة بين المواطنين والشعوب كأساس لعلاقات أخوة صحيحة.

ماذا جرى لثورات القرن العشرين،

يمكن القول إن القرن العشرين قد عرف ثلاثة أنواع من الثورات: ثورات اجتماعية تستهدف تغيير قوى الإنتاج القائمة والبناء الطبقي في مجتمعاتها؛ ومن أهم أمثلتها الثورات المكسيكية والروسية والصينية، ومنها أيضاً ثورات التحرر الوطني والتي تستهدف التخلص من السيطرة الاستعمارية مثل ثورات فيتنام والجزائر وأنجولا وموزمبيق، ومنها ما قد يسمى بثورات ثقافية، ينصب جهد قادتها على تغيير نمط الثقافة السائد في مجتمعاتهم، ولاشك أن الثورة الإيرانية هي أوضح مثل على هذا النمط الأخير.. وبطبيعة الحال فإن هذا التصنيف ينطبق على الطابع الغالب على هذه الثورات، فالبعد الاجتماعي واضح في ثورات التحرر الوطني، فكما أن هناك طبقات وجماعات اجتماعية تناصر هذه الثورات، فقد كانت هناك طبقات وجماعات اجتماعية تناصر الحكم الاستعماري، وفي حالة ما سمي بالثورات الثقافية، فقد ارتبطت الثقافة التي تريد قيادة الثورة تغييرها بطبقات، وتحمس للثقافة البديلة طبقات وجماعات أخرى.

ومن ناحية أخرى قد لا ينطبق وصف الثورة تماما على الطريقة التى أنت بها جماعة معينة إلى الحكم، فقد تكون هذه الطريقة هى أقرب إلى الانقلاب منها إلى الثورة، ومع ذلك فإن هذه الجماعة قد تحدث من التغيير الجذرى فى مجتمعها ما يشبه ما تحدثه الثورة. وقد كان ذلك هو الشأن مثلا فى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فى مصر.

وربما يثور سؤال فى هذا السياق حول ما يمكن تسميته بثورة سياسة تستهدف تغيير نمط الحكم فى دولة معينة من نظام حكم عسكري مثلا أو ديمقراطى إلى نظام مدنى أو يقوم على تعدد الأحزاب والانتخابات، مثلما جرى فى دول جنوب أوروبا فى منتصف السبعينيات، وبعدها فى دول أمريكا الجنوبية ودول جنوب شرق وشرق آسيا ثم دول شرق أوروبا وبدرجة أقل بعد ذلك فى عدد من الدول الأفريقية والآسيوية فى التسعينيات. لاشك فى أهمية هذا النوع من الثورات كذلك.

كما ينبغي إدراك أنه يتحدث أيضاً تحولات اجتماعية عميقة فى مجتمعاته، ولكن هذه التأملات لا تتناول تفاصيلها إلا فى كونه نقيضاً لثورات التحرر الوطنى والاشتراكية موضوعها الأساسى ويكشف استعراض مسيرة هذه الأنماط الثلاثة من الثورات أنه إذا كان حدوثها هو العلامة المميزة للعقود السبعة الأولى من القرن العشرين، فإن التمرد عليها والثورة ضدها هما العلاقة المميزة لنهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين.

فقد تفكك الاتحاد السوفيتى ، ليس بفعل الطبقات الإقطاعية أو الرأسمالية الثانية التى كانت تحكمه قبل الثورة. ولكن بالتمهيد للسقوط بإصلاحات غير متوازنة أقدمت عليها قيادة الحزب الشيوعى السوفيتى منذ منتصف الثمانينيات مع وصول ميخائيل جورباتشوف إلى منصب الأمين العام للحزب، ثم بموجب اتفاق بين رئيس روسيا الذى كان عضوا مناوبا فى المكتب السياسى للحزب الشيوعى السوفيتى وقيادة الحزب الشيوعى فى كل من أوكرانيا وروسيا البيضاء وكازاخستان، وسقط الحزب الشيوعى عن السلطة فيه منذ سنة ١٩٩١ ولم ينجح فى استعادتها من خلال الانتخابات منذ ذلك الحين. واتبعت حكومات روسيا منذ ذلك الحين سياسات التحول السريع إلى الرأسمالية، ولم تتجح فى ذلك حتى

الآن، وحتى الوعد بالديمقراطية يبدو في التباعد مع محاولات رئيسى روسيا بعد سقوط الشيوعية فى تركيز أكبر قدر من السلطات فى أيديهما. والمثل الثانى لثورة اجتماعية بعيدة الأثر فى القرن العشرين هو الثورة الصينية إلى قادها الحزب الشيوعى الصينى. ها هى الصين الآن تجرى سريعا وبمناج على طريق الرأسمالية فى ظل حزب شيوعى يرحب بعضوية رجال الأعمال فيه. وتتسع فيها الفوارق ما بين الطبقات والأقاليم.

أما ثورات التحرر الوطنى، فحدث عن سقوطها بلا حرج لم تسع هذه الثورات فحسب إلى الحصول على الاستقلال السياسى ولكنها تحدثت من خلال قادتها عن الاستقلال الاقتصادى والاكتفاء الذاتى، والاعتماد الجماعى على الذات، هاهى اليوم وقادة دولها يلهثون لدعوة الشركات الدولية للاستثمار فى بلادهم، ويتخلون بحماس عن نموذج التخطيط المركزى وملكية الدولة لأدوات الإنتاج لكى يشجعوا القطاع الخاص والرأسمالية المحلية، وينتقدوا من يتحدث عن مسئولية الدولة عن تقديم الخدمات الأساسية للمواطنين فضلا عن ضمان فرص عمل لمن يلتحق منهم بسوق العمل لأول مرة.

وأخيرا، فإن النتيجة المؤكدة لثورة تضع نصب اهتمامها تغيير ثقافة المجتمع نحو ما تعتبره ثقافة أصيلة غير مستوردة هو كسر العناصر المفتحة فى مجتمعها بهذه الثورة وتطلعها إلى سقوطها عن السلطة لتحل محلها سلطة أخرى لا تتنوع بستان الدين لتخفى طمعها وفسادها كما هو حال إيران وقد كان أداء من تشبثوا بنفس الفكرة فى أفغانستان مثلا أو فى السودان أسوأ حالا إذ انتهى إما إلى وقوع بلدانهم تحت احتلال عسكري لا يعلم مده أحد فى أفغانستان أو تهددها بالانقسام دويلات عديدة كما هو الوضع فى السودان.

هذه هى النماذج البارزة لأنماط الثورات الثلاث، ولا يختلف الوضع كثيرا فى الدول الأخرى التى عرفت واحدا من هذه الأنماط.

ولا تشذ الجزائر عن هذه القاعدة فقد رفعت قيادتها فى أعقاب الحصول على الاستقلال راية مد يد العون إلى الثورات التحررية فى أفريقيا ودول العالم الثالث، وقدمت مساعدات بلا حدود.

وأخذت بأسلوب التخطيط المركزى، ونادت بالتيسير الذاتى للمشروعات

وتحتمست لإعادة بناء القرى الجزائرية، وساعدتها ثروة الجزائر النفطية في الانطلاق على طريق التصنيع السريع، ولكن انتهى حلم تغيير المجتمع إلى انتشار البطالة والفقر، ومديونية داخلية ودولية كبيرتين، وانتشار الفساد الكبير في نطاق واسع، وعندما تصدت قيادة الدولة لمحاولة إصلاح الاقتصاد المتعثر، هب المواطنون رافضين هذه المحاولة، فحاولت استرضاءهم بإصلاح سياسى لم تقدر عواقبه، أفضى إلى نجاح خصوم ثورتها فى الانتخابات وكان طريق هذه القيادة إلى علاج هذا الوضع هو انقلاب عسكري فتح الباب أمام حرب أهلية مات فيها ما يقدر بمائة ألف جزائري، ولم تعد الجزائر إلى قدر من الاستقرار إلا بإقصاء أهم فصيل فى المعارضة وهو حركة الإنقاذ الإسلامى، وتحسين العلاقة مع الدول الغربية وخصوصا الولايات المتحدة، وقبول كل شروط البنك الدولى، وانتهى الأمر بالدولة التى كانت تناضل ضد الاستعمار الجديد إلى تبنى مخططات التدخل الخارجى فى شئون العالم العربى والإسلامى بالمشاركة فى اجتماع مجموعة الثمانية الذى انتهى بإعلان ما يسمى بمشروع الشرق الأوسط الكبير، وهو هندسة أمريكية لمستقبل الاقتصاد والسياسة والمجتمع والثقافة فى هذه الدول.

هل ثمة تفسير لما جرى؟

سوف يكون من الخطأ البالغ اعتبار ما جرى للثورات الاشتراكية والتحرير الوطنى واستلهم التراث مؤامرة قامت بها قوى الرأسمالية الدولية بمساعدة عملاء داخل كل هذه البلدان، لم يكن هناك غزو خارجى لأى منها باستثناء العراق وأفغانستان، وقد أقدم على السير على ما يسمى تجاوزاً فى هذه التأملات طريق الثورة المضادة نفس من رفعوا راية التغيير الثورى من قبل، لقد كانت علامات التعثر واضحة قبل السقوط فى كل هذه البلدان من الاتحاد السوفيتى إلى الصين والجزائر، وهى واضحة أيضاً فى إيران على الرغم من الشروط الواسع الذى قطبته على طريق تحقيق مطامحها النووية. لقد نجحت الدول الرأسمالية التى تنبأ لها ماركس بالانهيار وجددت اقتصادها بينما أخففت فى ذلك دول التغيير الثورى، فلماذا؟

لاشك أن الإخفاق في الإدارة الاقتصادية هو سمة مشتركة لكل هذه التجارب. تباينات معدلات النمو الاقتصادي كثيراً في الاتحاد السوفيتي منذ السبعينيات، وربما ترجعت إلى انكماش في بعض سنوات الثمانينيات، وعجز عن ملاحقة التطور التكنولوجي في الدول الرأسمالية، وتحولت فوائض الجوائز المالية في السبعينيات إلى عجز ومديونية في النصف الثاني من الثمانينيات، وربما يخفى ارتفاع أسعار النفط مشاكل مشابهة في إيران، وربما تعود بعض أسباب هذا الإخفاق الاقتصادي بداية إلى أن من كانوا ماهرين في الاستيلاء على السلطة ليسوا بنفس القدر من المهارة في إدارة الاقتصاد، وإلى أنهم استلهموا نموذجاً في إدارة الاقتصاد، وهو النموذج السوفيتي ربما كان ملائماً لمراحل النمو الأولى إذ يقوم على تكثيف استخدام عناصر الإنتاج ولكنه ليس ملائماً في مراحل الإنتاج المتقدمة التي تعتمد على تكثيف استخدام المعرفة ولا للانفتاح على السوق الدولي والمنافسة، وهو ما اضطرت إليه كل هذه البلدان، وعندما طرحت أفكار لإصلاح الإدارة الاقتصادية فيها، واجهت معارضة قوية فمن استفادوا من ملكية الدولة لعناصر الإنتاج، ومن أزمات التخطيط المركزي، ولا يعني ذلك أن الإصلاح كان مستحيلاً للاقتصاديات المخططة ولكنه لم يلق التأييد السياسي الكافي من بيروقراطية الدولة ولا من البيروقراطية الحزبية.

كما كان أحد أسباب الإخفاق كذلك هو قدرة فائقة على تجاهل الواقع وعدم التعلم من الأخطاء في كل هذه التجارب، ويمكن وراء ذلك تفسير خاطئ للتصور الذي طرحه لينين للعلاقة بين النخبة والجماهير في مقالته الشهيرة ما العمل؟ الجماهير لا تملك الوعي الثوري. ولكن الطليعة الثورية تملكه ولذلك فليس هناك ما تتعلمه الطليعة من الجماهير الطليعة وحدها هي التي تعلم وتقدر وتخطط وترسم السياسات وما على عامة الجماهير إلا الطاعة لقد اندهش ستالين عندما قيل له إن الفلاحين السوفييت يعانون المجاعة بسبب إجراءات التحول إلى الزراعة الجماعية ضد إرادة الفلاحين في الثلاثينيات، أجاب من أخبره بذلك لا تقلق فالفلاحون دائماً يكتنون الكثير من المحاصيل ويخفونها، وكان أسلوب التحول إلى الزراعة الجماعية واحداً من أسباب التعثر المستمر للزراعة السوفيتية.

وقد كانت نتيجة هذه الرؤية النخبوية لعلاقة الطليعة بال جماهير قبول التضيق البالغ للحريات المدنية والسياسية، فيما أن الطليعة الثورية وحدها هي التي تعرف فلماذا يسمح للجماهير الجاهلة بالمشاركة في تقرير أمورهم. الطليعة تعرف مصالحهم الموضوعية أفضل منهم. ويحسب مقولة تروتسكي الشهيرة يمكن تطبيق نفس المنطق داخل الحزب الثوري ، فقادته تعرف مصلحة الحزب والدولة والمجتمع أفضل من قواعده. ولاشك أيضاً أن قائد الحزب يعرف عن هذه الأمور أكثر من كل أعضائه وهكذا في ظل هذا المنطق تنتهي مقولة ديكتاتورية البروليتاريا أو الشعب العامل إلى ديكتاتورية فرد واحد أجد. هو ستالين أو ماوتسي تونج، أو بومدين أو جمال عبد الناصر أو صدام حسين أو أية الله خامنئي.

ومع غياب الحريات المدنية والسياسية في المجتمع عموماً وحتى داخل الأحزاب الثورية لا تصل المعلومات الصحيحة إلى القيادة. ويختفى النقاش حول بدائل السياسات، وتغيب من ثم القدرة على مراجعة المسار وتصويبه، وهي المزايا الكبرى التي اتاحتها الديمقراطية الليبرالية للدول الرأسمالية.

وقد تكون هناك أسباب أخرى للاخفاق من تجربة إلى أخرى منها مثلاً تقديس نصوص متوارثة عن مفكر فذ أو قائد تاريخي، دون التجرد على تصور أن هذه الكتابات وليدة ظرف معين، أن نفس القائد أو المفكر ربما كان سينتهي إلى نتائج مغايرة لو قدر له أن يعيش أن يشهد تغير العالم من حوله أو أن هذا المفكر أو القائد قد وصل إلى استنتاجات خاطئة في بعض ما طرحه، أن تقديس النص يصبح عائقاً آخر أمام إدراك الواقع، وسبباً للانهايار الذي لا تظهر البيروقراطية ملامحه للقيادة السياسية، بل ويتعامى الاثنان عن رؤيته حتى عندما يكون واضحاً تحت ثقل الاعتقاد بأن المفكر الفذ أو القائد التاريخي لا يمكن أن يخطئ.

قضايا التغيير في القرن العاشر والعشرين:

هناك العديد من القضايا التي ينبغي أن ينشغل بها من كانوا يؤمنون بالثورة طريقاً للتحرر الوطني وبناء الاشتراكية في السابق، ومازالوا يتعاطفون مع هذه الأفكار في الحاضر.

أولى هذه القضايا هي فكرة الثورة ذاتها باعتبارها عملا جماهيريا لا يتردد في استخدام العنف طريقا للوصول إلى السلطة وتغيير المجتمع في الاتجاه المنشود. لاشك لدى الكاتب إطلاقا في أن الثورة بهذا المعنى مطلوبة في ظروف الاحتلال العسكري الأجنبي، عندما يرفض المحتل أى دعوى سلمية لإنهاء احتلاله أيا كانت مبررات هذا الاحتلال هل تسمح القيم التى تسود المجتمع الدولي فى الوقت الحاضر من ضرورة احترام الحقوق المدنية والسياسية وفى مقدمتها الحق فى الحياة باللجوء إلى هذا الأسلوب. فضلا عن ذلك من الذى يجرؤ على تصور أنه يملك الوعي الصحيح بمصالح المواطنين وأنه بهذه الدعوى يمارس العنف تحريرا لهم. أن انهيار الإيديولوجيات الكبرى فى القرن العشرين لهو تحذير قوى أن يتصور أحد مهما كانت مهاراته الفكرية أنه يملك الحل السحري لمشاكل بلاده، وأن كل ما يقتضيه الأمر هو الوصول إلى السلطة بأى طريق لتطبيق هذا الحل السحري. فضلا على ذلك تملك معظم الدول الآن أو يمكنها أن تمتلك أدوات مقاومة العنف الجماهيرى بما فى ذلك حرب العصابات وخصوصا فى ظل انتشار التصور المفلوط والمقصود بأن أى استخدام للمقاومة المسلحة من جانب الجماهير هو إرهاب تقدم حكومة الولايات المتحدة كل المساعدة فى وأده فى منبعه.

إذا كانت الثورة طريقا للتغيير فى القرن الحادى والعشرين فإن طريقها هو التعبئة الواسعة للجماهير والعصيان المدنى والاحتجاج الجماعى على أوسع نطاق مما تجلت ملامحه فى الثورة الإيرانية وفى تشيلى قبل سقوط الحكم العسكري.

والقضية الثانية الملحة هي كيفية إدارة الاقتصاد، والذين يتطلعون إلى التغيير الثورى لمجتمعاتهم مطالبون بالتخلي عن افتراض أن الملكية الخاصة تقوم على الاستغلال مهما كانت وجهة نظرية قيمة العمل التى طرحها ماركس، وليس معنى ذلك التضحية بالملكية العامة لأدوات الإنتاج، ولكن المقصود بذلك هو قبول فكرة تعدد أنماط الملكية، فردية وخاصة وتعاونية وعامة، مع الاجتهاد خصوصا فى ابتكار الأساليب إلى تضمن ألا تقل كفاءة المشروعات العامة عن كفاءة المشروعات الخاصة دونما دعم خارجى لها من مؤسسات الدولة. وقد تكون

مشاركة العاملين في إدارتها أحد هذه الأساليب.

وفي هذا المجال من الضروري أيضاً التفكير في أساليب التخطيط المناسبة لاقتصاد تنوع فيه أنماط الملكية، وهو مفتوح على الاقتصاد العالمي. هذا تحدٍ ليس سهلاً وأن كان الحديث عنه قد يبدو معاداً.

كما أنه من المفيد أيضاً في هذا المجال التخلي عن محذور آخر هو إدانة كل أشكال التعاون مع الشركات الدولية باعتبارها تستغل خيرات دول الجنوب. هذه الشركات تركز الجانب الأكبر من نشاطها في دول الشمال وهي واقع ليس من المفيد تجاهله. ولاشك أن هناك صوراً للتعاون مع هذه الشركات تعود بالنفع على دول الجنوب وفق صيغ تتغير بحسب تنامي القدرة التفاوضية لهذه الدول وتقدمها على طريق التعلم من التجربة.

وفي المجال السياسي لم يعد هناك كثيرون يتمسكون بفكرة الحزب الواحد أو المسيطر، فالتجارب العديدة في الماضي وفي الحاضر تكشف خطورة احتكار حزب واحد للسلطة. والنتيجة وبإل للحزب وللموطن كما توضح التطورات في الاتحاد السوفيتي والجزائر والعراق ومع ذلك لا يكفي أن يكون البديل هو الديمقراطية الليبرالية. وإنما البديل الصحيح هو تعميق الديمقراطية بتوسيع نطاق ممارستها ليشمل القطاعات العريضة من المواطنين وتكثيف ممارستها داخل المؤسسات الحزبية والاقتصادية الإنتاجية والخدمية، بالذات في المؤسسات التعليمية التي تشكل بدرجة مهمة قيم واتجاهات المواطنين.

وإن يحقق كل ذلك النتائج المرجوة منه ما لم يتعلم الأفراد النشطون سياسياً قيم التواضع وسعة الصدر، وأن يدركوا وأن أحداً مهما بلغ علمه وتجربته لا يملك الحقيقة، أن يتخلوا عن توهم أنهم وحدهم يملكون الوعي الصحيح، أن الجماهير لا تملك سوى الوعي الزائف.

أخيراً فقد أصبحت فكرة الدولة الوطنية التي تذوب داخلها كل الهويات ركائماً من الماضي ارتفاع مستوى الوعي بين جميع أفراد المجتمع وخصوصاً بين الأقليات يجعلهم يحرصون على هويتهم المتميزة، ولا يرون أنها تحول بالضرورة بينهم والانتماء إلى مجتمع سياسي واسع ومتنوع،

يحترم الثقافات المتعددة فيه، والأمثلة عديدة على دول يثريها تنوعها الثقافى من الهند إلى البرازيل وجنوب أفريقيا فى الوقت الحاضر.

على سبيل الختام:

هذه بعض التأملات التى أوحى بها العيد الخمسون لثورة الجزائر المجيدة أقدمها إجلالاً لتضحيات المليون شهيد الذين دفعوا حياتهم ثمناً لتحرر بلادهم. وسوف يكون من المهانة لهم ألا نستخلص الدروس الصحيحة من مسيرة هذه الثورة، وألا نسترشد بها عندما يحين الوقت.

ملف

الجزائر: الإبداع على قبيلة موقوتة



إعداد: ندى مهري

إطلالة عامة على الأدب الجزائري

ندى مهري

لا.. ليست هذه هي الأزمة الأولى.. إن بلدنا الجزائر يضرب بجذوره في عمق تاريخي وجغرافي اختلطت في فضائه شيم الحرية بالعنف والنظام بالفوضى والدولة بالقبيلة.. عرف دائماً تطورات وقفزات عنيفة ويبدو تاريخه سلسلة من الأزمات تعكس مخزونات وطاقات نفسية وثقافية عظيمة داخل الإنسان والمجتمع فالجزائري كائن يتطور عبر المواجهات والمجابهات العنيفة من الرجال الأحرار الأمازيغ حتى ثورة نوفمبر التحريرية. انعجت عناصر الشخصية القاعدية كمركب وجودي فأصبح الجزائري يختزن المقاومة والشهادة ويحمل رؤية درامية وعنيفة للتاريخ والزمن والكيونة ويتطور في سياق اللاتوازن المحكوم بالاختلالات ليصير عبر ثورات أو انتفاضات أو أحداث عنيفة إلى التوازن.

ومن البديهي في خضم مختلف التفاعلات القائمة في صلب الحياة الاجتماعية والسياسية ينساق الأدب بروافده في هذه التمرجات للتعبير عن حال الظروف هذا التعبير الأدبي قد يصاب بالازدهار والنضج كما قد يصاب بالضيق والهشاشة.

فلو تناولنا الشعر في السبعينيات لوجدنا أنه مثل رؤية فكرية وسياسية وثقافية شائنة شأن شعر ما قبل الاستقلال الذي أسس قضاء شعريا مميز النكهة فيها ما يدخل ضمن المادة المنظومة ولكنها في نهاية الأمر لها رؤية لها مسوغاتها النقدية التاريخية التي تفرض على قارئها أن يعين النظر ليربطها بحيزها المكاني والزمني أثناء عملية التفسير والتأويل والملاحظة الأساسية الخاصة.

وشعرية هذه المرحلة إن حازت على نوع من التلقى الظرفي بمعنى أن النص لم يكن يحمل تلك الروح الإبداعية العميقة على أن هذا الأمر ليس انتقاصا من شعرية تجربة السبعينيات بقدر ما كان سياسة ظرفية حكمت على الإبداع أن يتقوقع في الخطابات الأيديولوجية وهذا الموقف يمكن التأكيد عليه من خلال الوقوف عند نصوص شعرية سبعينية ونصوص ما قبل وبعد الاستقلال.

إن الأشكال لم يكن في الموضوع لكنه في نمط اللغة الشعرية هؤلاء كانوا وجهها لوجه مع موقف فرض عليهم إثبات حالة مثل حالة الشاعر صاحب النشيد الوطني «قسما» مفدى زكريا والشاعر محمد العيد آل خليفة.

هذه النصوص كانت ثورية وتحمل مواقف من بينها مواقف تغرف من حماسية الثورة وقدسيتها إلى الاستقلال وأخرى تغرف من حماسية الثورة الاشتراكية هذا شأن الشعر وعند الحديث عن القصة القصيرة أو الرواية نجدها مرت بنفس الظروف والخوض في هذين اللونين - أي القصة والرواية - يعد قاعدة لإثبات هوية الأدب الجزائري وشرعيته ضمن رقعة الأدب العربي ففي وقت ما كان هناك سعي من النقاد والمستشرقين إلى نفي لون القصة الوطنية المكتوبة باللغة العربية عن وعينا الإبداعي إذ أن النظرة تركز على الخلفية الاستعمارية التي تنفي حقيقة الخلق الأدبي والإبداعي عن الذات الجزائرية إلا إذا تنفست من لغة الاستعمار هذا الزعم والتنكر للذات الإبداعية الجزائرية بعث في نفوس مجموعة من رواد الحركة الأدبية والثقافية في الجزائر نخوة التعبير الأدبي واعتبروها رافدا من روافد الإصلاح والتوجيه وإرشاد المجتمع قصد التصدي لمحاولات الطمس والتغريب لتشهد البداية ميلاد التعبير القصصي ثم الروائي في علاقته بالمناخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي حيث ظهرت في العشرينيات من القرن الماضي أقلام أرخت لميلاد اللون القصصي من أمثال الكاتب رضا حوجو الذي يعده كثير من الدارسين والنقاد أبا القصة القصيرة المكتوبة باللغة العربية ثم بجي جيل الثورة من أمثال عبد الله الركبي وأبو العيد دودو والطاهر وطار وزهور ونيسى الذين حملوا على عاتقهم مسألة تأسيس القصة القصيرة بدءا من منتصف الخمسينيات فالثورة إذن أعلنت ميلاد قصة جزائرية مصبوعة بطابع الثورية ثم تدرجت القصة واتخذت شكلا يحمل طابع المرحلة بإفرازاتها الاجتماعية والسياسية كتوجه انتقل من صيغة المباشرة في تسجيل الأحداث البطولية إلى توجه خضع للوعي الاجتماعي والخط السياسي إذ تمسك هذا الجيل بنهج الخط الاشتراكي قصة رواية خاصة من واكب المرحلتين حيث سخر الخطاب الإبداعي لتوضيح رؤية وليدة ومعايشة

لشرائح الطبقات الاجتماعية بعاداتها وتقاليدها ونمط معاشها وسلطة حاكمة رفعت شعار المساواة وتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية من أمثال عبد الحميد بن هودة وعمار بلحسن وجباللي خلاص وغيرهم أما الشعرية الجديدة فلقد أطلت على الواقع الإبداعي أسماء إبداعية مثل عز الدين ميهوبي وعثمان لوصيف وعيسى قارف وقاطمة بن شعلال وغيرهم كما يؤكد على ملاحى - أستاذ الأدب العربى بجامعة الجزائر - على الانتصار الشعري فى الجزائر المعاصرة والتأسيس لميلاد شعرية جزائرية فى خصوصيتها التعبيرية وفى رؤيتها الكثيفة بما تمتلكه من قيم أسلوبية وبنائية وهذا التحول له مبرراته الثقافية والفكرية والأدبية ولم يكن تحولا اعتباطيا أو موقفا تجريبيا فى وجوده بل كان تواصلا لتجارب ظلت تصنع حيزها وترسم معالمها وتتفق ما تيسر من مفردات تتواتر مع القيم الشعرية بكل تحولاتها الموهلة بمعنى أنها تعمل بشكل جديد على إعطاء اللغة توزيعا جديدا وفق علاقات وأنساق لم تكن معهودة فى لغتنا الشعرية الجزائرية.

إن الجيل التسعينى كما قال عنه الأديب والناقد «أحمد بوعلام بلبانى» رغم اختلافات رؤية أصحابه الفنية والإبداعية واهتماماتهم الثقافية العامة هو جيل فتح عينيه على واقع سياسى أصابه تغير كبير ومتسارع كشف عميقا عن خيبة اليوتوبيات التى كانت تسند التاريخ وتبرره وتعطيه معناه ويقصد بذلك الأيديولوجيات الواعدة بالثورة والتغيير نحو الأفضل وانقاذ الإنسان من المصادفة الكونية العمياء وكان هذا سببا كافيا فى فقدان الإيمان بالانخراط الواعى فى التاريخ الذى نسجته تلك الأيديولوجيا والانكفاء عن الذات بعد اكتشاف هشاشة الكينونة وغربة هذه الذات عن واقعها الذى كشف عن وجه مرعب من هنا نفهم كيف أن الظروف السياسى قد فتح شرخا لم يلتئم بعد بين الذات وعالم طلقها وتركها تبحث فى لوعة عن بيت دافئ يقبها الأرض الباردة والعراء».

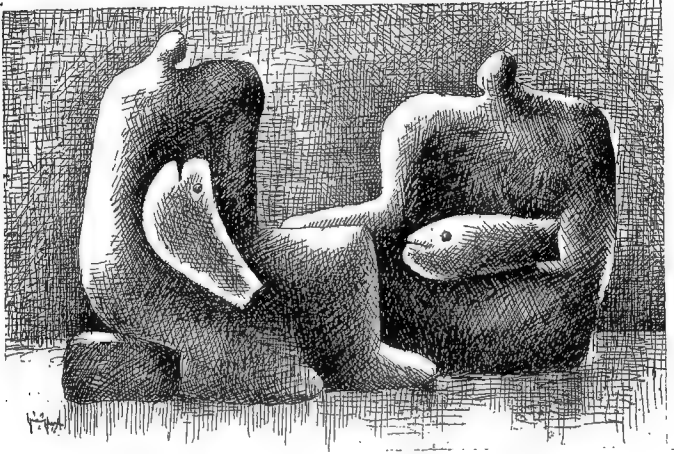
إن كل حركة أدبية جديدة وكل فعل كتابى يمثل حساسية جديدة أو مساهمة للفاعل الإبداعي ذاته لا بد كما يبين التاريخ أن يعثر أو أن يجعل من هواجسه الرئيسية العثر على عائلته الحاضنة ضمن ماضى الكتابة وضمن التراث ونفهم من التراث هنا البعد الرمزي فى الثقافة ويدخل ضمن مبررات مشروعية الكتابة فالأدب لا يقف على الماء أنه يؤر من يؤر الصراع ويظل أشعار الجيل التسعينى تملك وتؤرخ لحساسية جمالية وفنية إبداعية تستحق الاهتمام. ونفس الشئ بالنسبة للقصة والرواية إذ هما فى النهاية امتداد للواقع الاجتماعى والسياسى أو الواقع الكتابى فى مخيلة المبدع وصولا

لحد الاستشراف بناء على تراكمات تاريخية فقد جسد مثر الروائي جيلالي خلاص والحبيب السايح حضورهما الإبداعي من خلال أعمال روائية من ذلك (عواصف جزيرة الطيور ويحر بلا نوارس) لجيلالي خلاص و(ذلك الحنين) للحبيب السايح والاعمق من ذلك ان ينطق الطاهر وطار وهو الاسم الإبداعي الذي تحضر من خلاله أزمنة الكتابة الروائية ونجد أيضاً البصمة الروائية النسائية المتميزة التي فرضت الانتباه العربي والمتمثل في الروائية أحلام مستغانمي.

وقبل أن أنهى مقالى هذا ينبغى أن أعرج إلى الأدب الأمازيغى إيماناً منى بفسيفسائية المجتمع الجزائرى وما يزر به من روافد ثقافية متعددة تنصب لصالح الثقافة الجزائرية وكتاباتي المتواضعة عن الأدب الأمازيغى حصرت في شخص أكبر روادها الشاعر والمطرب الكبير «لونيس آيت منقلات» والذي قال عنه مترجم أعماله الشعرية إلى اللغة العربية «محمد أرزقى فراد» «لونيس آيت منقلات» حكيم القرن والمنتبع لكتابات هذا الشاعر يلحظ مدى التقارب بينه وبين حكيم آخر فى الهند وهو طاغور وعليه أطلقت عليه طاغور الجزائر وقد عانى هذا الأخير الأقصاء والتهميش لاعتبارات سياسية لسنوات عديدة وتعد حياته بمثابة ملحمة نضال من أجل إعادة الاعتبار للبعد الأمازيغى فى الشخصية الجزائرية ومن أجل انتصار حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية ولم يكن مسار «لونيس آيت منقلات» مفروشاً بالورد فزيادة عن معاناته من الأقصاء الثقافى والإعلامى تعرض للسجن بسبب شعره السياسى الذى أقلق السلطة السياسية وقتها والتي لم تدخر جهداً من أجل شعره وصوته.

ويعتبر «لونيس آيت منقلات» أكبر شاعر وأشهر أديب أمازيغى بعد الشاعر «سى محند أو محند» ولقد قال عنه «محمد أرزقى فراد» مترجم أعماله الشعرية إلى العربية: «ليس من باب المجاملة إن وصفناه بكونه أديباً يجمع بين نظم الشعر والحكمة مما أكسبه قداسة لدى متذوقى الشعر الأمازيغى» وتعتبر القضية الأمازيغية أهم القضايا التى شغلت فكر «لونيس آيت منقلات» فقد سخر جل وقته لخدمة هذه القضية وأبدعت قريحته قصائد عديدة وتميز طرحه لهذه القضية بهدوء المفكر الحكيم وإضافة إلى تركيزه على قضيته الأم فلقد تطرق لقضايا أخرى فكتب عن الثورة الجزائرية وعن الحب والهجرة وتدهور قيم المجتمع وغيرها من القضايا.

إن قلق الأديب الجزائرى ظل متصلاً بروح التقاليد الثقافية القلقة التى جعلت من الأديب مرآة هامشية لا دخل لها فى توجيه مجرى الواقع ووجد الأدب نفسه فى زجاجة من نار يحترق داخلها ويرى العالم من خلالها وهو يتحول ويكبر على خط من



الخطيئة التي يتدلى بسببها الأديب فى أسئلة نارية تحولت فيما بعد إلى ألم متعدد المنافذ وكان المنفى بالنسبة للأدب انتصارا بالغا اضطر فيه أن يصمت ويتأمل وازدادت الهوة بين القارئ والمبدع مما عمق ألم الكاتب الجزائرى.

بنى هذا المقال على بعض المصادر المطبوعة منها دراسات فى القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة للمؤلف حاج محجوب عرايبي، مجلة التبيين التابعة لجمعية الجاحظية والتي يرأسها الروائى الطاهر وطار مجلة الثقافة الصادرة عن وزارة الاتصال والثقافة/ آيت منقلاّت/ حكيم. القرن للمؤلف محمد أرقى فراد.

وقد قامت الكاتبة بالتلخيص والدمج للأهمية التي تراها فى نشر هذا المقال للقارئ العربى.

الإرهاب وأقنعة الكتابة

عبد الحليم

أدت موجة العنف والإرهاب التي شهدتها الجزائر في السنوات الأخيرة إلى قتل مجموعة من الأدباء والشعراء والصحفيين في محاولة من جماعات التطرف لحصد العقول المستنيرة الموكل إليها بناء الوطن من أمثال الشاعر والناقد يحيى بن عودة والشاعر يوسف سبتي والروائي الطاهر جاعوط والمسرحيان عبد القادر علولة وعز الدين المجوبى والروائي الهادي فليسي.

وقد اعتُبر الأدب الجزائري الذي واكب تلك الحقبة عن الأزمة أصدق تعبيراً خاصة في الجانب الروائي فظهرت روايات اشتبكت - بقوة - مع الأحداث لتكشف عن الأعياب الأصولية الفكرية وتفضح جماعات التأسلم مثل رواية «المخطوطات الشرقية» لواسيني الأعرج. و«المطر والجراد» لجيلالي خلاص والتي جاءت في جزئين الأول تحت عنوان «عواصف جزيرة الطيور» والثاني «الحب في المناطق المصرومة» و«المراسيم والجنائز» لبشير المفتي، و«رائحة الأنثى» للزواوي أمين و«البارانويا» لسعيد مقدم، و«بيت من جماجم» لشهرزاد زاغر، و«بين فكي وطن» لزهرة ديك و«بوح الرجل القادم من الظلام» لإبراهيم السعدي.. وغيرها من الأسماء والروايات التي تعزف على وتر المقاومة والمواجهة في ظل مأساوى دموي، وتحمل بداخلها أجنحة كثيرة للصدق الفني والرؤيوى نظراً لأن كتابها ممن اكتنقوا بنار الإرهاب وطلتهم شرارته القاتلة أما ببيانات تكفيرية أو دعاوى حسبة أو مصادرة إبداعية أو فكرية ورغم ذلك لا نرى في هذه الروايات تلك المباشرة التي من الممكن أن تسيطر على هذا النوع الأدبي القائم على الرصد، والباحث عن تحولات اجتماعية تغير بنية الوطن، وتحوله من الركود إلى الوثوب، في علاقة حتمية ومهمة لن يقوم بها سوى أصحاب

الفكر والإبداع أولاً وأخيراً، خاصة في ظل دعاوى الإصلاح الشككية التي تعيشها الأمة العربية.

قررات تعسفية

وفي ظل الهجمات التنارية والتكفيرية الموجهة ضد الأدباء والمفكرين حاول بعض الكتاب، الكتابة باسم مستعار كما حدث مع الأديب «محمد مولسهول» الذي كان يؤلف ثم يوقع على نتاجه الأدبي باسم زوجته «ياسمين خضراء» والتي حقق اسمها شهرة واسعة خلال السنوات الماضية، ولم يكشف «مولسهول» عن ذاته إلا في عام ٢٠٠٠، حين بين أسباب عدم التصريح باسمه قبل ذلك، وأولها أنه كان ضابطاً سابقاً في هيئة أركان الجيش الجزائري، ويعد إنهاء خدمته سافراً إلى المكسيك ليكرس حياته للأدب.

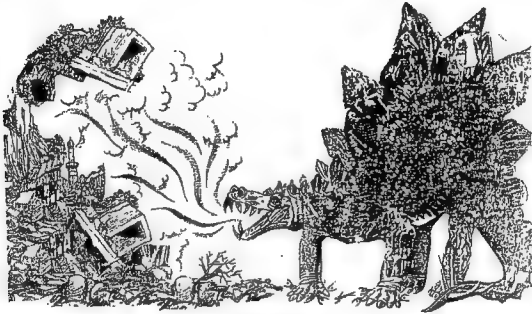
وفي كتابه الجديد «الكتاب» يروي ذكرياته ومنها إنخراطه في الجيش الجزائري، رغم أن حلمه الأساسي كان هو الشعر لكن عائلته أبعدته عن طريق الفن، حيث اقتاده أبوه إلى التكنة العسكرية وهو في سن التاسعة، ليحقق حلمه في أن يصبح ابنه ضابطاً وقائداً، لكن «مولسهول» يعترف بمرارة شديدة قائلاً «لكنني لم أكن إلا طائرأً سجيناً في قفص».

وقد بدأ «مولسهول» في بداية شبابه ينشر مجموعة من الكتب الموقعة باسمه الحقيقي، وهي كتب متواضعة فناً - على حد تعبيره - لكنها كانت بمثابة مراقبة للذات وللآخر وللمكان في ظل الدعوى التي سادت في الستينيات بتمجيد الثورة الجزائرية.

وفي عام ١٩٨٩ بدأت القيادة العسكرية - على حد تعبير مولسهول - تنزعج من وجود كاتب وروائي في صفوف الجيش رغم أنه لم يكتب شيئاً يدخل في دائرة المحرمات والممنوعات، وقد صدر قرار عام من وزارة الدفاع يفرض على العسكريين الكتاب عرض مؤلفاتهم على لجنة مراقبة عسكرية.

لكن هل استجاب «مولسهول» لهذا القرار التعسفي الذي حمل في مضمونه مصادرة ذاتية لكتابات؟

لم يستجب ولكن لم يعلن رفضه للقرار صراحة بل اختار اسماً مستعاراً وهو اسم زوجته التي قالت له بعد أن وجدت في حيرة ولوعة: لقد أعطيتني اسمك لأحملة مدى الحياة وما أنا الآن أعطيك اسمي لتحمله إلى الأبد.



التطرف والحرب

ومن خلال هذا الاسم المستعار خرجت للنور ثلاثة كتب، أما رواية «موريتورى» الصادرة عام ١٩٩٧ فى فرنسا فقد حملت اسم مؤلفتها إلى دائرة الضوء تلتها مجموعة من الكتب التى تكشف فظائع الحرب الأهلية فى الجزائر، وما خلفه الإرهاب المتطرف.

وفى شهادة خاصة عن هذه الكتب وتجربة الحرب يقول «مولسهول» فى كتابه الأخير «عندما كنت طفلا كنت أخاف من العنف والعتمة» لكننى أجبرت على الانخراط فى الحرب، كانت هذه وظيفتي، لم أراجع ولم أرواغ، مارست العنف لأننا لا نستطيع أحيانا إلا أن نداوى الداء بالداء، لكننى عرفت كيف أخلص نفسى من الخضوع لهذا الشر، ألفت ستة كتب عن الحرب ساعدتنى على التغلب على مخاوفى وقهر ويلات الحرب.

ساعدتنى الكتابة على الوعي والوضوح، ومنعتنى من أن أتحول قاتلا، لذا أعتبر أن الكتاب بمثابة أصحاب رأى ومنقذين للجنس البشرى.

ليسوا لاعبين عاديين فى هذا العالم، بل هم «يؤسسون» أردت دائما أن أكون فى خدمة هذا الحصن فى مواجهة «الحيونة» أردت أنا أصبح منارة تزيل عتمة الضياع.

(حوار)

عز الدين ميهوبى:

نحن بحاجة إلى دعم حقيقى

ن.م

الشاعر عز الدين ميهوبى رئيس اتحاد الكتاب الجزائريين ورئيس الاتحاد العام للادباء والكتاب العرب وهو بالإضافة إلى ذلك إعلامى وبرلمانى صدرت له مجموعة شعرية كثيرة منها «فى البدء كان أوراس» و«ملصقات» و«الشمس والجلاد» و«عولة الحب عولة النار» غيرها ويتميز عز الدين ميهوبى بأنه أكثر من شخصية وأكثر من حضور فى هذا الحوار محاولة لتسليط الضوء على العديد من قضايا وفى البداية سأناؤه:

● عن التحديات التى ينبغى أن تواجهها الثقافة العربية للحفاظ على الهوية العربية من الزوبان؟
فاجاب:

- أولا لا أتصور أن هناك تحديات حقيقية تواجه الثقافة العربية مثلما تواجه مستقبل السياسة العربية/ الثقافة العربية تتفاعل بشكل إيجابى مع الأساليب الجديدة لتشكيل الثقافة العالمية/ نحن لا نريد أن يصنع العالم فى غيابنا لنا خصوصيتنا وليس لنا أى عقدة فى أن نقدم إبداعاتنا وكتابتنا للعالم وهذا يتطلب حواراً جاداً مع الثقافات الأخرى، وتكريس الترجمة فى البنايات للتعريف بهذه الثقافة إلى لغات أخرى وأيضاً تعميق الحوار الثقافى العربى العربى دون اقصاء أو تهميش.

● لكن هناك مؤشرات تدل على أن الثقافة العربية فشلت في احتواء المتغيرات التي يعيشها العالم الآن؟
- لا نستطيع القول إن هناك فشلاً بقدر ما ينبغي أن نستوعب كل التحولات التي يعيشها العالم، الثقافة العربية لا يجب أن تعيش حالة انغلاق واجترار نفس الأبيات ونفس المصطلحات والأفكار التي ظلت على امتداد قرن مثل قضية المثقف والسلطة والثقافة والمعونة ينبغي أن تطرح قضايا أكثر ارتباطاً بالتحول نحن بحاجة إلى إعادة هيكلة العقل الثقافي العربي مثلما نحن بحاجة إلى هيكلة العقل السياسي العربي وهذه لا تتم بأليات تفكير مهترئة.

● على ذكرك لقضية المثقف والسلطة أسمحى أن أكرر سؤال العلاقة بين هذين الطرفين كيف تقيمهما أو تجدهما؟
- المثقف تحول إلى كرة حديدية في رجل الحاكم، والحاكم تحول إلى كرة حديدية في رجل المثقف وكلاهما يحمل الآخر مسئولية عدم فهمه أي أن المثقف يرى أن الحاكم يحتكر كل شيء بما في ذلك الحرية في حين أن الحاكم ينظر إلى المثقف أنه يعيش في وهم وينظر للواقع بنظرة الحالم والمثالي وبالتالي فإن عنصر الثقة غائب بين هذين الطرفين في حين إذا كان المثقف حاملاً للفكرة والحاكم حاملاً للفعل يفترض أن يكون التكامل طبيعياً بينهما لكن كل هذا يتأسس على شيء اسمه الشرعية يجب أن تكون هناك شرعية للحاكم وشرعية للمثقف، فشرعية المثقف أن يكون قابراً على إنتاج معرفة حقيقية للمجتمع، كما أن الحاكم شرعيته تنطلق من اللون الذي فوضه الحكم وهو هذا الشرع الذي يقوده فالشرعية أساسية ولا تكون إلا بتبني المنطق الديمقراطي الذي يشكل حلاً لمثل هذه الإشكالية.

● بصفتك برلمانياً ألا يحسب عليك أنك مثقف تابع للسلطة؟
- أنا لم أكتب مدحاً لنظام متعفن وليس كل من يعمل في حقل الثقافة والفكر ويكون موجود في إحدى مؤسسات الدولة أنه خادم للسلطة، هذه المسألة فيها مغالطة ربما كانت هذه السلطة ذات شرعية وتحوز بثقة الشعب وتسعى لتحقيق رفاهية وترقية المجتمع، هل معنى هذا يجب أن نعارضها وهل قدر المثقف أن يعيش دائماً في صف المعارضة لنقل هذا المثقف الذي يحوز احترام الجماهير ويحمل الكثير من أحلامها

قادر على أن يكون محل السلطة، سؤال المثقف والسلطة يطرح فقط في بلداننا لأن أغلب الأنظمة العربية عديمة الشرعية.

● بصفتك رئيس اتحاد الكتاب الجزائريين ما أبرز النشاطات التي يقوم بها الاتحاد؟

- أحيا الاتحاد هذه السنة الذكرى الأربعين لتأسيسه وقام بتقييم لهذه التجربة الطويلة التي انتجت أسماء كثيرة نعتز بها ساهمت في إثراء الثقافة العربية والعالمية بدءاً بمالك بن نبي ومولود معمري، آسيا جبار والطاهر وطار وأحلام مستغانمي.. أسماء كثيرة ظهرت من فضاء الاتحاد الذي تأسس عام ١٩٦٣ ومر بمراحل عديدة وتطور إلى خمسة وعشرين فرعاً موزعاً على مختلف ولايات الوطن، كما قام الاتحاد بنشر أزيد من ١٥٠ كتاباً من مختلف الأجيال وترجمة ٣٥ عملاً للفرنسية في إطار سنة الجزائر بفرنسا. ويعد الآن لطبع خمسين عملاً جديداً إضافة إلى مساهمة الاتحاد في بعض الفعاليات ذات المستوى الدولي.

● هل يعتمد الاتحاد على الأقلام الناجحة أو على المبدعين الجدد؟

- استراتيجيتنا في الاتحاد منح الفرصة أولاً لكتاب الجزائر العميقة لأن جزائر الداخل كتابها بحاجة لدعم حقيقي والكاتب الذي يملك شهرة لا يحتاج إلى الاتحاد، دور النشر التي تحتاجه أما الكاتب الذي يوجد في مدينة داخلية يملك أملاً واحداً وهو أن يرى عمله مطبوعاً ويحمل اسمه ثم أنى أرى أن مستقبل الثقافة في الجزائر تنبع من مدن الداخل وما نشر حتى الآن هو للأسماء الجديدة بنسبة ثمانين بالمئة.

● لنعود إلى عز الدين ميهوبى الشاعر ما المواضيع التي تلهب فتيل أشعارك؟

- انتمى لشعب ضحى كثيراً، وبالتالي سجلت هذه التضحية في نصوصى كتبت عن الوطن عن الإنسان عن بيروت وفلسطين عن المرأة والذات.

● خضت مؤخراً تجربة الرواية حدثنا عنها؟

- الحقيقة عملي «الثوابيت» يجمع بين الرواية والسيرة الذاتية فيه سرد للوقائع التي مرت بها الجزائر في التسعينيات التي اتسمت بعنف سياسى ووضع أمنى معقد



وحالة انكسار ثقافى كبير.. وتجربة الرواية استهوتنى كثيراً خاصة أننى أخوض تجربة الكتابة انطلاقاً من النيش فى التراث القديم ،ولقد وجدت فيه أشياء كثيرة تغرى بأن أكتب شعراً أو رواية أو سيناريو.

● فى رأيك ما أسباب سكوت المثقف العربى؟

- ربما تراكم المتاعب التى يعيشها المجتمع العربى جعلت المثقف ينعطف للبحث عن الذات حيث يرى نفسه محاصراً بأسئلة كثيرة وما أن يركز على مسألة تفتتح أمامه أسئلة أخرى فالمثقف العربى صار بحاجة لوضع أكثر من بوصلة ليحدد موقعه وليحدد طرائق تعامله مع هذه التحولات المسألة فعلاً معقدة ومتشابكة.

الثلاج الآخر

مصطفى نطور

تركت القلم المخطط بالأحمر يسقط من بين أصابعى فوق الورقة البيضاء المتشاسعة كصحراء مربعة بعدما وضعت نقطة النهاية على آخر ورقة من التقرير. ارتسمت النقطة فى ذيل الورقة كهوة نفق مهجور. فهريت عيني. واستنشقت الهواء بملء رئتى والعجب يملأ نفسى: كيف أصبحت الكتابة تفرزنى وتترك نفسى إلى هذا الحد؟! من قبل كنت أظن أن شكوى الموظفين من عذاب الأوراق مجرد تضخيم، وإظهار أهمية ها أنا اليوم أتعذب مثلهم مع كل ورقة. ورحمت أحلم لو يخترعون جهازاً لملء الأوراق الإدارية. ويفرغون المكاتب من الشكاوى التى تتحول إلى عدوانية تدقق فى التفاصيل، صحيح، متعة الجلوس على كرسي مريح مكتب فاخر تجعلك تحس بقوة معهودة لكن عذاب الأوراق يفسد تلك المتعة مما يمنحك القدرة على إيجاد الخلل عند كل من يجلس أمامك. ضغطت يدي على رأسى لأوقف هذا السيلان الأخرق الجارى فى رأسى هذا الصباح، ولأمسح بداخل الألوان الذى يشوش رؤيتي. فازداد الفراغ فى رأسى ثقلاً. خوفاً من السقوط ارتيمت على أقرب كرسي. أسندت رأسى إلى الجدار. أغمضت عيني حتى لا يدوخنى تداخل الألوان وتزاقصها. أخذت الغرفة تدور بى ضغطت يدي على بطنى التى اقتلع أحشاءها الدوار السريع. ولأحبس رغبة القئ. أردت أن أصرخ تخفيفاً من هول اللحظة إلا أن شخير أُمى المتلاحق فى الغرفة المجاورة شببها بخرخرة الذبيحة لم يترك لى فرصة الصراخ فطببت جبينى هذه الرغبة فى ترديد كلمات «الصراخ» مرت بذهنى صرخات الأطفال لحظة الميلاد. صرخات الأبطال فى ذروة النصر. صرخات الحيوانات أثناء اللذة والخوف. صراخ البشر المذعورين والفرحين كان الشخير يقطع أعصابى برتابته وبرودته التى تحسنى بقهر الدنيا متكديسا

فوق كتفي. قمت بخطوات متعثرة لأغلق الباب في وجه الشخير خفت سرعة الدوران قليلا، أخرجت من محفظتي المجلدة لماذا أستعمل كلمة المجلدة في موضع الجدية؟ امرأة صغيرة رفعتها قبالة وجهي فأرعبتني الخطوط النازلة بين الأنف والوجنتين أعدتها إلى المحفظة، الصحيح، تخلصت منها بيد مرتعشة من بشاعة الخطوط. انتصبت وقفت أمام امرأة الخزانة لأتأكد من أن بشاعة الخطوط مجرد خداع امرأة رديئة. بدا «ظهر بأن» لى وجهي صغيرا يشبه ملامح جرو خارج من الماء جمعت بضقة في فمي وقذفتها جهة المرأة. لا أدري لحد الآن هل قنفت المرأة أم صورتي؟! ضغطت أستاناني. وتساءلت بما يشبه العويل.

- لماذا كل هذه البشاعة يا ربي؟

خجلت من نفسي فأغلقت أزرار قميص النوم على صدري المنتفخ، خبأت انتفاخ الثديين بذراعي فأصبحت قامتي قصيرة متقزمة غير منسجمة مع الصدر المنتفخ تجمدت نظراتي عند الشعيرات البيضاء النازلة قرب الأذن اليسرى كأنها تريد تذكيري بذهاب السنين الضائعة من عمري، دفنت رأسي بين ركبتي، وسرحت رغبة البكاء الضاغطة منذ الصباح عليها تنوب تحجر الأعماق. رأيت نفسى شمعة جمدها الثلج والشخير، والشعيرات البيضاء النازلة قرب الأذن اليسرى، وحده الدمع سيكون نارا تذيب بيوسه الشمع، فيسيل، يسيل حتى تمتلئ الغرفة بالسائل الشمعي. رجع شخير أمي، رغم الباب الموحد، برتابته وقسوته، أردت أن أسرع إلى غرفتها، أقلب بها الفراش، وأصرخ أصرخ؟ في وجهها بقولي.

- أنت ميتة؟

أحسست بقسوة القول «أنت ميتة»؟! يملأ أعماقي أكثر مما يخص أمي، أردت أن أدير مقارنة بين صباحي هذا العاثر وبين نومها اللدغ بالشخير، إلا أن فراغ الرأس وبرودة الشخير. «شخيري أم شخير أمي؟» وكثافة الأعماق المتقزمة هذا الصباح نكرتني بسؤاله المفاجئ:

- ما رأيك؟

- لا، لا، لا شيء!؟

- معذرة، قد يكون السؤال في غير وقته

- تبقى على خير

رميت تبقيته على خير بصوت راعش مع الخوف، فمن أعطاه الحق في التسلل إلى أعماقي وكشف اضطرابي من يدري. لعله أحس بما أنا فيه، ربما يكون من ذلك النوع

المخيف القادر على قراءة أعماق البشر.

جريت بخطوات هاربة نحو المكتب رميت نفسي على أقرب كرسي بعدما أغلقت الباب وأنا أسأل، كيف جاءت فكرة السؤال؟ شعرت تجاه سؤاله بدفقة حنان شبيهة بلحظة ضم عزيز إلى صدرك.. ضغطت بأسناني على شفتي السفلى وأنا أقول لنفسى.
- لا، لا تكنبى على نفسك من ذا الذى يطعم فى قزمة متعسة؟

أردت أن أهرب من ثقل هذا الصباح، وأنسى الحموضة الصاعدة النازلة فى بطنى فأخرجت محفظتى من درج المكتب، سحبت الدفتر منها، فتحتة، رفعت القلم المخطط بالأحمر فاكتشفت يدي اليمنى قطعة حديد باردة، بلكتها باليد اليسرى حتى لانت قليلا ورحت أحاول تسجيل اللحظة علنى أدرك مصيبة هذا الصباح منذ أعوام تحولت الكتابة «غير الإدارية» عندي إلى تشخيص يمنحنى القدرة على فهم ما بداخلى فلم تعد تعطينى بهجة البراءة وحب الظهور على صفحات الجرائد والمجلات، قررت أن العب اللعبة مهما كانت نتائجها «فكتبت بخط متعثر» من أين جاءتنى هذه الرجفة هذا الصباح؟! أيرضيك يا ربى كل هذا العذاب؟ تقلب الغثيان فى أعماقي، نار الأغوار العميقة تحرق شهقاتى حتى صرت أرى نفسى فى مرآة نفسى صخرًا يصارع صلابته، نهرًا يغالب جريانه، صرخة فى حجم الكون بفرحها وألمها. أيها المتواري خلف زلزال السؤال المفاجئ كيف جئتنا هكذا لتزيد ارتباكى؟! لا. لم يعد القلب يخفق للغوايات، تساوت عندي الشبهات الشخير، الفحيح، الصراخ، الشعيرات البيضاء النازلة قرب الأذن اليسرى. بانتشار اللحظة فى حارات وأسواق المدينة. ويعبوس الأطفال وهم يرضعون حليب MAD.IN Mad.in!

وضعت القلم المخطط بالأحمر فوق الورقة ضغطت بيدي مرة أخرى على بطنى لأخفف من تلاحق الآلام من جانبي الأيمن إلى جانبي الأيسر «بالنسبة لى أم للجالس أمامى» انحنيت نحو الأمام متكورة مثل جنين فى رحم أمه، قلت لنفسى أكثر من مرة: سأعتنى بمعنتى هذه. وسوف أتوقف عن التدخين وما أن يهدأ الألم حتى أنسى ما قلته وتبدأ رغبة السجارة بتضخم مثل حكة فى المؤخرة. تضخمت رغبة الدموع فى عيني حتى صرت غير قادرة على حبسها. تركتها تسيل على الوجنتين قفزت إلى الذاكرة تفاصيل تلك الخرجة الأولى معه دائماً تبدأ قساوة الذكريات من جلوسى إلى جانبه فى مؤخرة الحافلة. كان صدرى يعلو وينزل من الرغبة لم أكن قادرة على مسك اندفاعى لشفتيه المتماوجتين بترديد أغنية جماعية يحفظها الطلبة. ويريدونها فى كل رحلة «هيا معنا إلى الرحلة» فيها التسلية والحب نار. نار كانت الريح تحرك شعره

الأملس المائل إلى الزرقة من السواد. كنت أرغب في الغناء معه. كيف استطاع أن يمتلك روي إلى هذا الحد؟! رسمت ابتسامة خاصة على شفتي وأنا استرجع ذلك اليوم الذي جلست فيه على الهضبة القريبة من مكتبة الجامعة. كنت أراجع محاضراتي لأحقق وعد التفوق الذي رشوت به أسرتي الريفية مقابل مواصلة الدراسة جلس إلى جانبي بجرأة لم أجريها من قبل. وسألني:

- كيف أحوال الدراسة؟

- لا بأس

- إنني ففى نفس التخصص

- لم أنتبه

- أنا فى السنة الرابعة. اسمى عبدالله

- تشرفنا. اسمى أمال

- لا تكسرى دماغك. ردى البضاعة إلى أهلها.

تكررت لقاءات الصدف، تلاشى الحذر والحيطة يوما بعد يوم، أخذت أجنحة الأحلام ترفرف. كان يحدثنى بلغة غير مفهومة وكبيرة على ذهنى كانت كلماته جميلة رغم غموضها. نسيت أمام كلامه أسرتى نفسى. كلام الناس. تقاليد القرية. وجلست إلى جانبه فى مؤخرة الحافلة أراقب حركاته الرشيقة أشرب من خلوة حديثه الرزين، استسلم لوقار صوته المجلجل بالأفكار والمبادئ والأغاني أقنعت نفسى بأننى قروية متخلفة غير قادرة على الصعود إلى علو أفكاره.. فلا يجب أن أفسد العلاقة بالتفكير فى مستقبل علاقتنا، ألم يقل فى إحدى الجلسات أمام عدد كبير من الطلبة وهو ينظر نحوى خلسة، الزواج فكرة متخلفة حاولت وقتها أن أقرأ نظورته لأفهم كلامه فهريها. وصلنا إلى الغاية مقصد الرحلة ضرينا أوتاد الخيام، رتبنا أغراضنا وعندما نزل المساء تطلقنا حول نار أشعلناها مسكنا بأيدي بعضنا ورحنا نتمايل مع الأغاني الجماعية، ضغط على يدي بقوة ذات معنى فتهاوى جسدي، واشتعلت النيران فى أعناقى، ضغطت بدورى على يده.

عند عودتنا من الرحلة كان يتحاشى الجلوس إلى جانبنى ويهرب نظراته حتى لا تلتقى بنظراتى وضعت كبريائى على الأرض.. اندفعت إلى جانبه مسكته من كتفه، وسألته بضوت لم أقدر على تحديد نوعه:

- لماذا تهرب؟!

- أنا؟



..أجاب بنبرة زلجة غريبة لم أسمعها من قبل تعرت حقيقته أمامي دفعة واحدة، دارت
بى الحافلة دورانا عنيفا، ورغم ذلك أحببت أن أسمع كل الطلبة حقارته فلم أجد
الكلمات القادرة على نقل إحساسى جمعت ما أملك من قوة التماسك. وعدت إلى
مقعدى وسكت، ازدادات خرخرة الشخير حدة، فقممت هاربة اصطدمت بالباب الموصد
فتحته بصعوبة، وجريت إلى المطبخ وضعت رأسى تحت الحنفية وفتحتها ، انتشلتنى
برودة الماء من الاختناق الضاغط منذ الصباح. نفضت شعرى لأتخلص من الماء السائل
على جسدى ويدون تفكير أسرع إلى غرفة أمي، فتحت الباب فقابلنى رأسها
المنحرف عن الوسادة، سويته برفق فيه طعم الندم ورجعت إلى غرفتى فتحت عيني فى
الصباح على يد أمى وهى تعدل رأسى المتدلى على حافة السرير، وتتنظر بحزن إلى
الشعيرات النازلة قرب الأذن اليسرى كأنها تقول لي: عنست وشبت.

رجل أنيق فى الظلام

فاطمة بريهوم

هذا ما يمكن أن تحكم به على «كمال رنان» حين تراه لأول مرة رغم أنه تخلى عن رابطة عنقه التى ظل إلى زمن قريب يصصر على أنها لا يمكن أن تخطئ أبداً فى كشف حقيقة الآخرين.

عموماً ليس هذا هو تحليله الوحيد للشخصية من خلال المظهر فهو يقدر أيضاً أن يكشف أى رجل أمن سرى أمامه حتى وأن كان يلبس حلس شحاذ.

لعل اهتمامه بأناقته يرجع إلى تدقيقه فى تفاصيل لا يكثر لها بعض الناس أما هو فلا يستهين بخيوط يتفنن العنكبوت فى نسجها زمناً قد يطول سنوات فى تقدير حشرات فى حجمها .

ومنذ اتصل به صديقه التلفزيونى طالباً تصوير برنامج عن كتابه الأخير وهو يبالغ أكثر فى الاهتمام بمظهره، لأنه يكره أن يقال عنه إنه تقليدى أو كيف لم تسمح له اطلاعاته الكثيرة والمتنوعة أن يساير العصر؟

ثم هو - كما عرفنا من الذين يؤمنون أن المظهر انعكاس لمدى انغماس اللاشعور فى ثقافة عصره، لذلك ما كان لأحد أن يفاجأ حين كلم مدير المستشفى عن ذلك الخطأ (الفضيع) الذى لا يغتفر فى اللانحة المعلقة على البناية: إن الأشياء الصغيرة يا سيدى بداية التغيرات الكبرى التى نطمح بها. كيف يمكن لنا أن نلحق بالمتحضرين. ونحن نهمل البدايات؟ «إلى أن اقتنع المدير فى النهاية برأى «كمال رنان» ووعدته بأن يطلب خطاطاً عارفاً باللغة.

أجمل من مظهره. أنه مؤمن بما يقول. حتى وأن وجده أصدقائه - مرات - مسكياً أو ظريفاً .



ففى أعماقهم يعترفون أن الحق معه، وأنه الوحيد الذى استطاع المحافظة على ألوانه. يرون فيه الطفل الوحيد فيهم. الذى لم تدنس براءته لاسيما وأنه لا يلوم أحدا منهم على التغييرات التى ظهرت عليهم ويحلها على ضوء المعطيات الاقتصادية والسياسية التى شملت كل العالم ليبرر حاجته لصدقاتهم.

«كمال رنان» رجل يكن كثيرا من الاحترام للنحل، احترام لا يمنحه لبعض البشر من نظريته هذه يقدر أن يقنعك كيف تستطيع البلاد تقليدا لمجتمع النحل فى ظرف خمسين سنة عمل أن تصل إلى التطور الذى ينعم به العاملون غيرنا!

الحقيقة أن «كمال رنان» وبكل صراحة رجل فريد من نوعه، لا يكره ما كتب القدامى لكنه يفضل السهولة التى ينعم بها الإنسان العصري!

ويستاء جدا من الشباب الذى لا يقرأ. لذلك سيفتتم كل الفرصة فى البرنامج الذى سيسجله ليقول الحقيقة ولن يحتاج بي.

فهو لم يطلب شيئا لنفسه ليخاف أن يفقد أى شىء. من هذه الناحية يجد دائما ما يقنع به زوجته التى توجه انتقادات يجدها أحيانا لا تطاق عن إمكاناته المادية. مكررا، «يكفيه نومه مستريح البال.. مطمئن الضمير.

الظل

عبد الرزاق بادى

يهجرنى كلما عاد المساء، يرحل بعيدا عني، يترك البرد يمتص رحيقي، أرتجف بين الأغطية المسكونة بالصقيع، أتكور على نفسي وأناديه.. لكنه لا يجيب فأتساءل أين يذهب هذا الذى يسكن شارعنا؟ هذا الذى يخاف الظلام ويتركنى كلما غامت سماء المدينة، يكره السقوف وكل الزرائب؟

يقتلنى صمته، لا يتأفف من تسكع طوال النهار على الأرصفة ينتظرني فى وفاء كلما أسندت كتفى لعمود النور، لا يغضب عندما أعاكس دمي المدينة العابثة وحتى لما يستهويني عطرها.

وأركض خلفها أجده يلحق بى كعادته أراه طويلا فأضحك من شكله المشوه الرفيع.. وأحيانا قصيرا ملتصقا بالأرض فى استكانة فأشعر بأننى أمقته، لكن كل هذا لم يكن يهمه بقدر حرصه على أن لا يتركنى وحيدا أمارس الضياع دون هدف.

يختفى فجأة وأنا أدخل بوابة البيت أو قاعة الدرس لكنه يربط منتظرا أن أخرج مرة أخرى حتى يعود إلى ملاحقتنى أسأله:

- لماذا تتبعني؟ أيسعدك هذا الذى تفعله؟
- أسأل الشمس ستجيبك.
- لكننى أسألك أنت واعتقد بأنك تستطيع الإجابة
- انظر إلى الشمس كم هى رائعة اليوم...
- أنت تسمعننى لكنك تهرب من أسئلتى.. لماذا؟
- لأنك لم تسأل نفسك لماذا أنا مجبر على مرافقتك رغم أنك كثير



الحركة وتتعبني؟

- وما الذى يجبرك على مرافقتى رغم أننى لم أطلب منك ذلك؟
- أسألك قبل أن تغيب وتأخذنى معها.
- من هذه التى أسألك قبل أن تغيب؟
- الشمس
- وما علاقتها بكل الذى يحدث بيننا؟ هل سنعود للحديث عليها؟
- أنا ظلك والشمس تجبرنى على تحمل سخفك وملاحقتك لقد تمنيت أن أكون ظلا جدارا أو أى شىء ثابت لأننى كرهت صحبتك ولم أعد أرغب فى الجرى وراء شخص لا تعرف أقدامه طعم الراحة. سأشيخ قبل الأوان وأموت، ستبقى بدون ظل وأنت لا تدري كم هو مؤلم أن تعيش وحيدا محروما حتى من ظل مخلص.

نزرا (نحن نعلم) (شعر أمازيغي)

لويس آيت منقالات

إنكم تعرفون الواقع
وتعرفون الحقيقة
إن سألوا عن هويتكم
أذكروها بهدوء
فالأوضاع تعرفونها
وتعرفون أسباب التحفظ

هويتكم تنادي
ستنشلونها ذات يوم
نعرف أنكم علي علم
رغم عميكم
إن بقي شخص واحد
سيكشف وجه الحقيقة
وسنبوضح لكم حقيقة الأمر

نزران كل شي ذابن يلان
نزران أماك إقل الحال
مانان أويندوي إكنيلان
إيننتد نبغير أشوال
نزران أماك إقل الحال
نزران أشيمي ثفرام

إسمنون لا دسوال
يبواس أثيد أسكفلم
نزرا لا نزران
خاس ما ندرغلم
ما يقراد يون يشفان
أهيني أين يلان
أكنيدي سفهم

ما تبغام أثوليم	إن أردتم معرفة الحقيقة
أكستدثي مدلين	أنبشو القبر
أستقسيت إغسان	واسألوا العظام
أولا أذ نوئني أشفان	فهي تتذكر أيضاً
أكنيد سمكتين	ستكشف لكم وجه الحقيقة
نزرا لا ثزرام	نعرف أنكم علي علم
أستقسيت ما تبغام	إن أردتم فاسألوا
أكال في ثلحام	التراب الذي مشيتم عليه
ثيدت أتديني	سيقول لكم الحقيقة
ماشني أنواسافي	وليست وليدة اليوم
أولا يفر لقلام	فلا داعي للكتابة
نزرا لا ثزرام	نعرف أنكم علي علم
لغوابي نسفن	فالغابات والأنهار
ما تعداد غورسن	إن سألتموها
سقاسمي إيلان	فمنذ نشوئها
أززان وثنلان	تعرف هويتها
أستقسستن	فاسألوها
نزرا لا ثزرم	نعرف أنكم علي علم
أزار يويلان	جذري
نزريرك قلغن	وجدرك مجتئان
أصليرك إزفليك	هويتك جانبك



وين يثبغث يوغيك

املبيد وي كيلان

ننزا لا تزرم

تتاثر بغيرك

فمن انت (دلني علي من تكون

نعرف انكم علي علم

الخطوات

عادل صياد

العيون التي ما رأتك
أبرقت خبرا عاجلا للصدف:
من رآه؟
وأدعت تعباً واضحاً
وجديداً ستصدره
للقراءة في الكف
ثم
سألت:
هل تراه؟
وما كان يفعل لما ينام
ومن ذا سيخبره أنني
بعض ما قد تكون احتوته يداه؟
والعيون التي
سبقت
وتأخرت عنها
أنتك

العيون التي ما رأتك
فمن ذا سينظر منها
ومن ذا سيأتي وما؟
.....
ومن الكف
من قدمه..
.....
العيون التي اجتهدت
وأجابت عن الأسئلة
والتي اعتصمت
كألتى ما رأتك...
.....
عجلت بالصدف.
وتأخرت عنها كثيراً
وعما تراه

غميضة

زهرة بلعاليا

أعرف أنها لعبة
أنك تختفى فى مكان قريب
تثور كائى صبى غبي
إذا ما كشفت..
مفارتك الآمنه
فكيف سأقنعنى أنك غائب
حين لا يوجد فى المدي
غيرنا؟
صوتك.. صمتك.. خبتك
طيبة قلبك
هذه الحيرة الداكنة
تملأ كل شبر بذكراتي
فكيف
أغير ذاكرة الأمكنة
قد تضع قليلا

تمر السنة
وبين المنافى التى تجرح
والقوافى التى
تشرب جرحنا
أبحث عنك طفلا شقيا
وتبحث فى غفلتي
عن ملامحها الفاتنة؟
قد تكون الدروب التى جبتها
كذبة
والنساء اللواتى شرين قصائدك
خدعة
تستفز بها
غيرتى الساكنة
قد تكون ابتعدت قليلا
ولكنني

وتعشق ما تستطيع..

من الأغنيات

وتكبر حتى تضيق بك

الأمنيات

وترجع طفلا إلى حيننا

مضت سنوات.. ولم نلتق

لم ازل مثلما كنت

منذ الأزل

فهل غيرت وجهك الأزمنة

وكم غرية تحتسب

كى تعى قسوة الأغنيات التى

خلتها.. موطننا؟

قد تغيب .. ولكنى

أعرف أنها لعبة

أنك.. تختفى فى مكان قريب

وها .. قد عثرت عليك

أخيرا هنا

تغمض قلبك

اختفى

تكشف مخبئى صديفة

أكشف غشك فى اللعب

أغمض..

تختفى..

أعشق .. هذه اللعبة

الخائنة

لا تناذِغِ فلام (أبحث عنك)

(شعر أمازيغي)

لويس آيت منقالات

إني أبحث عنك	لا تناذِغِ فلام
فأين مقرك	أنيدا تليض
فقد تساوى عندي الليل	يعدل وس أذيض
	والنهار
فأنا عطشان إلى جمالك	أفوداغ الصفام
وجائع إلى كلامك	الزاغ الهدرم
فلماذا تعذِبنني؟	أيغردى ثنغيض
رغم أنني أراك	غاس لکمتوالیغ
فإنك بعيدة عني	أزريغ اثباغضض
رغم أنني أعيش معك	غاس يذم أتليغ
فإنك تجهلين ذلك	کم أورثفاقض
رغم أنني أبحث عنك	غاس لاکم أتناذِغِ
فإنك تهربين عني	أفتموغلِو ثفرض

لقد وجدت في الأحلام
ما حرمتني منه
عندما أُرغب في رؤيتك
أغمض عيناى
أتصورك
فى مخيلتى
فدعيني أخفى
السرفى السر
فأنا عاجز عن فراقه
فقد سكن قلبى

كشفت دموعى
لمن سمعها
أريت جراحى
لمن رآها
بحثت عنك عيونى
دون العثور على أثرك
وقد يكون خيالى
هو الذى خلقتك

ذى شيرقاو أفيغ
أين إذى تكسض
ما أفغيغ أكمزرغ
أز بلعغ النيو
أكمتصورغ
رحدى ذى المخيو
أنفبى أذفرغ
السرفى سر
أفيغ أتفارقغ
يذبع نقوليوى

أحكىغ إمطيو
إويد ذاسنيسلان
سكنغ الجراحيو
إوى إثنولان
أكرا نوذنت ولنيو
لا ثريم أريبان
بلاك نلوخيو
إكميد يسنولفان

استعادة رهين المحبسين

مختارات من شعر المعري

(١) سقط الزند

إعداد وتقديم: د. حسن طلب

لعلنا اليوم أحوج ما نكون إلى استعادة أصوات أدبائنا ومفكرينا العظام، الذين واجهوا في الماضي ظلاما واستبدادا لا يشبههما إلا ما نواجهه هذه الأيام من ظلام واستبداد، ولئن كان هؤلاء الأدباء والمفكرون قد خاضوا معاركهم لإشاعة النور ومواجهة الطغيان بطريقتهم، فما أحرانا أن نعود إليهم لا لنتعلم منهم فحسب - وهم بلا شك جديرون بأن يعلمونا - وإنما لنتذكر ونجعل الآخرين يتذكرون معنا، أن مواجهة الطغاة والمستبدين ستظل قدرا مقدورا على أرباب القلم ورسل الكلمة، وزملائهم من الفنانين على اختلاف مجالات إبداعهم.

يحفظ لنا التاريخ أسماء أحاد من الأفاضل الذين أدوا رسالتهم بإخلاص الأنبياء وهمة الأبطال، مثل «ابن الرواندي» و«محمد بن زكريا الرازي» و«أبي حيان التوحيدي» و«أبي العلاء المعري» الذي نبدا اليوم تقديم طائفة مختارة من نصوصه الشعرية والنثرية.

ونستطيع أن نميز في شعر «المعري» ثلاثة أقسام، أولها «سقط الزند» وهو الديوان الضخم الذي أبدعه إبان الشباب، وطبعه طه حسين في خمسة أجزاء، وثانيها «شعر اللزومات» الذي طبع غير مرة، أما القسم

الثالث فهو شعر «الدرعيات» مع ما تنأثر هنا أو هناك من مقطوعات وأبيات لم ترد في انديوانين المذكورين: «السقطه» و«اللزوم».

وعلى الرغم من أن «المعري» قد تنكر في كهولته لشعر «السقطه» لما فيه من مدح وفخر وإخوانيات، وغير هذا مما يجرى على نسق الأغراض الشعرية المعروفة في تراثنا، إلا أن الديوان - مع ذلك - ليس بمنفصل عن شعر المرحلة التالية في (اللزوميات).

إن الشك الوجودي والديني، والتمرد السياسي، والعزوف الاجتماعي، وغير هذا مما يطالعا في «اللزوميات» له أصول لا تخطئها العين في «السقطه».

نعم، قد يعمد «المعري» في «اللزوميات» إلى الشك الصريح، فهو مثلاً يستريب في البعث، ويتراءى له أن رد الأرواح إلى الأجسام، يستحيل استحالة رد اللؤلؤة إلى محاربتها في قاع البحر: -

أما القيامة فالتنازع شائع

فيها، وما لخبينها إصهار

قالت معاشر: ما للؤلؤ عائم

يوماً، إلى ظلم المحار، محار

ويدائع الله القدير كثيرة

فيحور فيها لبنا ويحار!

هذي حروف اللفظ سطر واحد

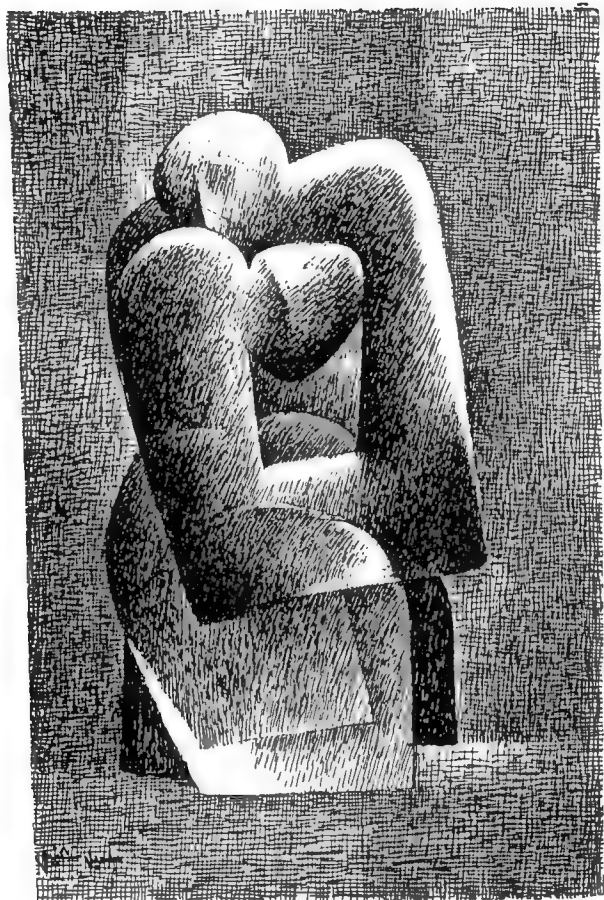
منها يؤلف للكلام بحار!

غير أن «السقطه» لا يخلو بدوره من هذا الشك، وإن لم يظهر بهذا الوضوح، ولتنظر إلى «المعري» وهو يرثى أباه في نونيته البديعة، التي يجدها القارئ هنا، فيسخر من أساطير رجال الدين وخرافاتهم حول القيامة والبعث، حين يجعل أباه يتردد في ورود (الحوش)! ويفضل الأناة حتى لا يحشر نفسه في هذا الزحام!

نحن نحتاج إلى أن نقرأ شعر «السقطه» بغض النظر عن رأى صاحبه فيه، لأننا قد لا نفهم «اللزوميات» على الوجه الصحيح، دون أن نقف عند «السقطه» ونستجلي ما فيه من مواطن القلق والتمرد، اللذين سيصلان بالمعري، أو يصل هوبهما، إلى الذروة في «اللزوميات».

ولعل شعر «السقطه» من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى شرح لكلمة حوشية أو معنى عويص، ولهذا فقد أجلنا الشرح والتعليق إلى القسم التالي، أي إلى شعر «اللزوميات».

ح.س



ابن اللثيمة

ورانى أمام والأمام وراء
بأى لسان ذا منى متجاهل
تكلم بالقول المضلل حاسد
ومن هو يحمل النطق عن فمي

إذا أنا لم تكبرنى الكبراء
على وخففق الريح فى ثناء
وكل كلام الحاسدين هراء
إليه ويمشى بيننا السفراء!

...

...

ومذ قال إن ابن اللثيمة شاعر
تساور فحل الشعر أوليث غابه
أتمشى القوافى تحت غير لوائنا

نور الجهل مات الشعر والشعراء
سفاهاً وأنت الناقاة العشاء
ونحن على قوالها أمراء!

...

...

وأى عظيم رام أهل بلادنا
فإننا على تغييره قدراء

ليل طويل

أقول وقد طال ليلى علي
أما لشباب الدجى من مشيب!

أقصت نور نجوم السماء
فلم تستطع نهضة للمفيب!

وحش اللغات

وأرى «أبا الخطاب» نال من الحجا
أثني.. وخاف من ارتحال ثنائه

حظا زواه الدهر عن خطابه
عنى فقيده لفظه بكتابه

كلم كنظم العقد يحسن تحت
معناه حسن الماء تحت حبابه

فتشوقت شوقنا إلى نغماته
أفهامنا ورنّت إلى آدابه

إلا لما علمتته من أوطابه
وحش اللغات أو انسا بحطابه
قيصير شهدا فى طريق رضابه

...

أيم الغضا لولا سعاد لعبابه
لغط القطا فأبان عن أنسابه
رد المسن إلى اقتبال شبابه
متفضلا فرقلت فى فى أثوابه
زجلا سواء من الورى أولى به
إذ كان يعجز عن بلوغ ثوابه

والنخل ما عكفت عليه طيره
ردت لطافته وحدة ذهنه
والنخل يجنى المر من نور الثريا

...

يا من له قلم حكى فى فعله
عرفت جدودك إذ نطقت وطالما
ومررت أعطاف الملوك بمنطق
البستنى حلل القريض ووشيه
وظلمت شعرك إذ حبوت رياضه
فأجاب عنه مقصرا عن شأوه

قبلة بريئة

فاسكب دموعك يا غمام ونسكب
سوداء هدباها نظير الهيدب

...

فيها الحساب لأنها لم تكتب
فيها بطلعة عاذل عن مرقب
فأتى على يأس - بنجح المطلب
فالطم بأيذى العيس وجه السبب

إن كنت مدعيا مودة زينب
فمن الغمام لو علمت غمامة

...

كم قبلة لك فى الضمائر لم أخف
ومتى خلوت بها من أجلك لم أزع
ورسول أحلام إليك بعثته
وكان حبك قال: حظك فى السرى

خمور الهم

نفوسنا تلك الأبيات
تجنى الخمور العنبيات

نلت لم تصنع أيامنا
تجنى خمور الهم ما لم تكن

حي كميته

الأرض تعلم أنني من فوقها
غدرت بي الدنيا وكل مصاحب
شغفت بواقعها الحريص وأظهرت
لا بد للحسنة من ذام ولا
إن الصروف كما علمت صوامت
متفقه للدهر إن تستفتته

ضل الذي قال البلاد قديمة
وأماننا يوم تقوم هجوده
بالطبع كانت والأنام كنيته
من بعد إبلاء العظام ورفتها



رويدا عليها أنها مهجات
أرى غمرات ينجلين عن الفتى
ولابد للإنسان من سكر ساعة
ألا إنما الأيام أبناء واحد
وفي الدهر محياً لأمري وممات
ولكن توافي بعدها غمرات
تهون عليه - غيرها - السكرات
وهذي الليالي كلها أخوات
خلاف الذي مرت به السنوات
فلا تطلين من عند يوم وليلة

نار تكريت

هات الحديث عن «الزوراء» أو «هيتا» وموقد النار - لا تكري - بتكريتا

يا عارضاً راح تحدوه بوارقه
لنا ببغداد من نهوى تحيته
للكرخ. سلمت من غيث ونجيتا
فإن تحملتها عنا .. فحييتا!
من مشئم وعراقى إذا جيتا
اجمع غرائب أزهار تمر بها

سقيها لدجلة والدنيا مفارقة
حتى يعود اجتماع النجم تشيتا
بت الزمان حبالى عن حبالكم
أعزز على بأن يكون الوصل مبتوتا
أعد من صلواتى حفظ عهدكم
إن الصلاة كتاب كان موقوتا

ليل حالك

دجى تتشابه الأشباح فيه
فيجهل جنسها حتى يصيحا

شاعر ساجر

تبوح بفضلك الدنيا لتحظي
وما للمسك فى أن فاح حظ
وقد شرفتني ورفعت ذكري
أجل.. ولو أن علم الغيب عندي
وذلك أن شعرك طال شعري
ومن لم يستطع أعلام رضوي
شقت البحر من أدب وفهم
لعبت بشعرنا والشعر سحر
فلو صح التناسخ كنت موسى
ويوشع رد «يوحا» بعض يوم
بذاك وأنت تكره أن تبوحا
ولكن حظنا فى أن يفوحا
به.. وألقتنى الحظ الريحا
لقلت أقدتني أجلا فسيحا
فما نلت النسيب ولا المديحا
لينزل بعضها نزل السفوحا
وغرق فكري الفكر الطموحا
فتبيننا عنه توبتنا النصوحا
وكان أبوك إنسحق الذبيحا
وأنت متى سفرت رددت «يوحا»

كلاب عاوية

أفوق البدر يوضع لى مهاد
قنعت فخلت أن النجم دوني
وأطرينى الشباب غداة ولي
أم الجوزاء تحت يدي وساد!
وسيان التقنع والجهاد!
فليت سنجيه صوت يُعاد!

كأنى حيث ينشا الدجن تحتى فهأ أنا لا أطل ولا أجاد

رويدك أيها العاوى وراسى لتخبرني: متى نطق الجماد!
سفاه زاد عنك الناس حلم وغى فيه منفعة رشاد

رجل عظيم

بنى من جواهر العلياء بيتا كأن النيرات له عماد!
إذا شمس الضحى نظرت إليه أقرت أن حلتها حداد
فلولا الله قال الناس أضحت ثمانية به السبع الشداد

وحشة

وأرض بت أقرى الوحش زادى بها ليثوب لى منهن زاد
فأطعمها لأجعلها طعاماً ورب قطيعة جلب الوداد
تركت بها الرقاد وزرت أرضا يحاذر أن يلم بها الرقاد

صياد الكواكب

ألفت الصرب حتى قال قوم أما إصلاح بينكما فساد؟
تموت الدرع دونك حشف أنف ويبلى فوق عاتقك النجاد
تذود علاك شراد المعانى إلي... فمن «زهير» أو زياد؟
إذا صددتها قالت رجال ألم تكن الكواكب لا تصاد؟
من اللاتى أمسد بهن طبع وهذهن فكر وانتقاد!
ولولا فرط حبك مازدهاني إلى المدح الطريف ولا التلاد
تورى عنك السنة الليالى كأنك فى ضمائرنا اعتقاد

فإن يكن الزمان يريد معنى فإنك ذلك المعنى المراد

وحدة فى كثرة

ثلاثة أيام هى الدهر كله وما هن غير الأمس واليوم والغد
وما البدر إلا واحد غير أنه يغيب ويأتى بالضياء المجدد
فلا تحسب الأعمار خلق كثيرة فجملتها من نير متردد

مجد القريض

أرى المجد سيفاً والقريض نجاده ولولا نجاد السيف لم يتقلد
وخير حمالات السيوف حمالة تحلت بأبكار الثناء المخلد

هداية

وقد يجتدى فضل الغمام وإنما من البحر - فيما يزعم الناس - يجتدى
ويهدى الدليل القوم والدليل مظلم ولكنه بالنجم يهدى ويهتدى

سحاب

أعارض مزن أورد البحر نوده فلما تروت سار شوقاً إلى نجد
سما نحوه ملك الرياح بجنده فمزقه دون الإرادة والود
بكيت له إذ فاته ما يريده وما شوقه شوقى ولا وجده وجدى!

خلود مرفوض

أرى العنقاء تكبر أن تصادا فعناد من تطيق له عنادا
وما نهنت فى طلب ولكن هى الأيام لا تعطى قيادا

إذا غرض من الأغراض حاداً

فتنجح أو تجشّمها طراداً
مجنبة نواظرها الرقاداً

تكابد من معيستها جهاداً
فلأوشك أن تمرّ بها رماداً
ولا تأمن على سرّ فؤاداً
لما طلعت مخافة أن تكاداً
وزدت على العدو فما أعادي
جريت مع الزمان كما أراداً
كأنى صرت أمنحها وداداً
وكيف تنكر الأرض القتاداً؟!
وأى الأرض أسلكها ارتياداً؟!
نفت كفاى أكثرها انتقاداً
تضمن منه أغراضاً بعداداً
كما كررت معنى مستعداداً
لما أحببت بالخلد انفراداً
سحائب ليس تنتظم البلاداً
دوين مكاني السبع الشداداً
ويقدرح في تلهيبها زناداً
ليأنف أن يكون له نجاداً
ولا وأبيك ما أرجو ازدياداً
مع الفضل الذي بهر العباداً

فلا تلم السوابق والمطايا

لعلك أن تشن بها مغاراً
مقارعة أحجتها العوالى

نلوم على تيلدها قلوباً
إذا النار لم تطعم ضراماً
فظن بسائر الإخوان شراً
فلو خبرتهم الجوزاء خبري
تجنبت الأيام فما أواخي
ولما أن تجهمنى مرادي
وهونت الخطوب على حتي
أؤنكرها ومنبتها فؤادى
فأى الناس أجعله صديقاً
ولو أن النجوم لدى مال
كأنى فى لسان الدهر لفظ
يكررنى ليفهمنى رجال
ولو أنى حببت الخلد فرداً
فلا هطلت على ولا بأرضي
وكم من طالب أمدى سيليقي
يؤجج فى شعاع الشمس ناراً
ويطعن فى علای وإن شسعي
فلا وأبيك ما أخشى انتقاصاً
لى الشرف الذى يطاء الثريا

وكم عين تؤمل أن تراني وتفقد عند رؤيتي السوادا؛

ولى نفس تحل بى الروابي وتابى أن تحل بى السواد
تمد لتقبض القمرين كفا وتحمل.. كى تبذ النجم زادا

زمن من حديد

لله أيامنا المواضي لو أن شيئاً مضى يعود
أبلى وداى لكم زمان ألين أحداثه حديد

هجرة خائبة

علام هجرت شرق الأرض جتي أتيت الغرب تختبر العبادا؟
فكانت مصر ذات النيل عصراً تنافس فيك نجلة والسواد
وإن تجد الديار كما أراد الـ غريب فما الصديق كما أراد
إذا الشعرى اليمانية استنارت فجدد للشامية الوداد
فللشام الوفاء وإن سواه توافى منطقاً غدر اعتقادي
ظننت لتستفيد أخاً وقياً وضيعت القديم المستفاد
وليل خفاف قول الناس لما تولى: سار منهزماً فعاد
جعلت الناجيات عليه عوناً فلم تعظم - ولا طعمت - رقاد
أقم فى الأقربين فكل حي يراوح بالمعيشة أو يغادي
وليس يزاد فى رزق حريص ولو ركب العواصف كى يزاد
ولو أن السحاب همى بعقل لما أروى مع النخل القهتا
ولو أعطى على قدر المعالي سقى الهضبات واجتنب الوهادا

عروس القصاصد

لا رقت مقلّة الجبان ولا
والنفس تبغى الحياة جاهدة
فلا اقتحام الشجاع مهلكها
لكل نفس من الردى سبب

...

...

جاعتك ليلية شامية
قائلها فاضل وأفضل من
قائلها الأعلى منشدها
أسهب في وصفه علاك لنا
حتى خشينا النفوس تعبدها
زف عروساً حليها كلم
تنجده تارة وينجدها

حيوان من جماد

صاح هذى قبورنا تملأ الرحب
فأين القبور من عهد عاد؟!
خفف الوطء ما أظن أديم الد
أرض إلا من هذه الأجساد
سر إن اسطعت فى الهواء رويدا
لا احتيالا على رفات العباد
رب لحد قد صار لحداً مرارا
ضاحك من تراحم الأضداد
ودفين على بقايا دفين
فى طويل الأزمان والآباد

...

...

تعب كلها الحياة فما أعجب
إلا من راغب فى ازدياد

...

...

ضجعة الموت رقدة يستريح الد
جسم فيها والعيش مثل السهاد

...

...

إن الوداع أيسر زاد

ودعا أيها الحفيان ذاك الشخص

وإدفعناه بين الحشا والفساد
كـيـرـا عن أنفـس الأبراد
يا جديرا منى بحسن افتقاد؟
وتقضى تردد العواد
جد أن لامعاد حتى المعاد

واغسلاد بالشمع إن كان طهراً
واحبواه الأكفان من ورق المصحف
كيف أصبحت فى محلك بعدي
قد أقر الطبيب عنك بعجز
وانتهى اليأس منك واستشعرا الوا

بين وافقت رأيـه فى المراد
من شـيـمة الكـريـم الجواد
أبـلـيـستـه مع الأنداد
بسقيا روائح وغوادي
لحـون السـطـور فى الإنشاد

كنت خل الصبا فلما أراد الـ
ورأيت الوفاء للمصاحب الأول
وخلعت الشباب غصاً فيا ليتك
فانهبـا خير ذاهبين حقيقين
ومرائر لوانهن دمـوع

فداع إلى ضلال وهاد
حيوان مستحدث من جماد
يكون مصيره للفساد

بان أمر الإله واختلف الناس
والذى حارس البرية فيه
واللبيب اللبيب من ليس يغتر

فلسفة الحياة

صبر يعيد النار فى زنده
كان بكاه منتهى جهده

أحسن بالواجد من وجده
ومن أبى فى البرز إلا الأسى

قال لنا أقدوه فلم نفده

كان الأسى فرضاً لو أن الردى

يا دهر يا منجز إيعاده
أى جديك لك لم تبا
أرى نوى الفضل وأضدادهم
إن لم يكن رشد الفتى نافعا
تجربة الدنيا وأفعالها
والقلب من أهوائه عابدا
إن زمني أنى برزاياه لي
كأننا فى كفه ماله
لو عرف الإنسان مقداره
أمس الذى مر على قريه
أضحى الذى أجل فى سنه

وحالة الباكي لأبائه

تدعو بطول العمر أفواهنا
يسر إن مسد بقاء له
أفضل ما فى النفس يغتالها

كم صائن عن قبلة خده
وحامل ثقل الثرى جيده
ورب ظمآن إلى مسود

ومخلف المأمول من وعده
وأى أقسى رانك لم تردده
يجمعهم سيلك فى مده
فخية أنفع من رشده
حشت أخا الزهد على زهده
ما يعبد الكافر من بده
صيرنى أمرح فى رقدته
ينفق ما يختار من نقدته
لم يفخر المولى على عبده
يعجز أهل الأرض عن رده
مثل الذى عوجل فى مهده

كحالة الباكي على ولده

لم تناهى القلب فى وده
وكل ما يكره فى مده
فنستعيز بالله من جنده

سلطت الأرض على خده
وكان يشكو الثقل من عقدته
والموت - لو يعلم - فى ورده

فوق النجوم

يا ساهر البرق أيقظ راقد السمر
وإن بخلت عن الأحياء كلهم
ويا أسيرة حجليها أرى سقها
ما سرت إلا وطيف عنك يصحبني
لوحظ رحلى فوق النجم رافعه
يود أن ظلام الليل دام له
لعل بالجزع أعواناً على السهر
فاسق المواطرحيا من بنى «مطر»
حمل الحلى بمن أعيا عن النظر
سرى أمامى وتأويها على أثري
الفيت ثم خيالاً منك منتظري
وزيد فيه سواد القلب والبصر

حسنت نظم كلام توصفين به
فالحسن يظهر فى شئين رونقه
ومنزلاً بك معموراً من الخفر
بيت الشعر أو بيت عن الشعر

خليل كالماء

أقول والوحش ترمينى بأعينها
لشمعلين كالسيفين تحتها
لا تطويا السر عنى يوم نائبة
والخل كالماء يبدى لى ضمائره
والطير تعجب منى كيف لم أطر
مثل القناتين من أين ومن ضمير
فإن ذلك ذنب غير مفتفر
مع الصفاء ويخفيها مع الكدر

فرس

كان أذنيه أعطت قلبه خبراً
يحس وطه الزايا وهى نازلة
عن السماء بما يلقي من الغير
فينهب الجرى نفس الحادث المكر

عين الفكر

ولو تقدم فى عصر مضى نزلت
أوك بالعين فاستغفوتهم ظنن
والنجم تستصغر الأبصار صورته
فى وصفه معجزات الآى والسور
ولم يروك بفكر صادق الخبر
والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر

دعاء

سر أهل الأمصار والبدو حتى
رد أرواحهم فلولاً حذار الله
عشت حتى يعود أمس لعلمي
جازهم عامداً لأهل القبور
قاموا من قبل يوم النشور
أنه لا يعود بعد المرور

حلم وجهل

تخيرت جهدى لو وجدت خيارا
جهلت فلما لم أر الجهل مغنيا
إلى كم تشكأنى إلى ركبائبي
أسير بها تحت المنايا وفوقها
وكن إذا لاقينى ليـردينني
فله طعمى ما أمر مذاقه
وأسود لم يعرف له الإنس والدأ
سرت بى فبيع ناجيات مياها
فخرقن ثوب الليل حتى كائنني
وياق تراعى البدر وهو كائنه
تأخر عن جيش الصباح لضعفه
وطرت بعزى لو أصبت مطارا
حلمت فأنوسعت الزمان وقارا
وتكثر عتبى خفية وجهارا
فيسقط بى شخص الحمام عثارا
رجعن كما شاء الصديق حرارا
ولله عتسى ما أقل نفارا
كسانى منه حلة وخمارا
تجم إذا ماء الركائب غارا
أطرت بها فى جانبيه شرارا
عن الخوف لاقى بالكمال سرارا
فأوثقه جيش الظلام إسارا

إعصار الطيب

إذا مشطتها قينة بعد قينة تضوع مسكا من نوائبها المشط
ويرفع إعصار من الطيب لا يري عليه انتصار كلما سحب المرط
وقد ثمل الحادي بها من نسيمها كأن غاله من كرم بابل إسفنت

خليلي لا يخفى انحساري عن الصبا فحلا إساري قد أضربى الربط
ولى حاجة عند العراق وأهلها فإن تقضيها فالجزاء هو الشرط
سلا علماء الجانبين وفتية أبنوهما حتى مفارقهم شمت
أعندهم علم السلولسائل به الركب لم يعرف أماكنه قط!
وما أرى إلا معرس معشر هم الناس لا «سوق العروس» ولا الشط
وما سار بي إلا الذي غر «أدماً» و«حواء» حتى أدرك الشرف الهبط
أخازن دار العلم كم من تنوفة أتت دوننا فيها العوازف واللغط
إذا جمحت خيل الكلام فإنما لديك يعانى من أعتتها الضبط

وداعاً بغداد

نبي من الغريبان ليس على شرع بخيرنا أن الشعوب إلى صدع
أصدقه في مرية وقد امترت صحابة موسى بعد آياته التسع
كأن بفيه كاهنا أو منجما يحدثنا عما لقينا من الفجع!
وما كان أفعى أهل «بخران» مثله ولكن للإنس الفضيلة فى السمع!
وما قام من عليا «زغاوة» منذر فما بال سحح ينتجين إلى بقع!

أودعكم يا أهل بغداد والحشا على زفرات ما يتنن من اللذع!

وداع ضنٍ لم يستقل وإنما
إذا أطنسع قلت واللوم كساري
فبئس البديل الشام منكم وأهله
الا زدوني شسرية ولو أنني
وانى لنا من ماء «بجلة» نغية

تحامل من بين العثار على ظلع
أحدكم لم تفهموا طرب النسع!
على أنهم قسوى وبينهم ريعي
قدرت إنن أفنيت «بجلة» بالجرع!
على الخمس من بعد المفاوز والريع؟!

بقصص قولاً من إمائكم الوكع
خلقن فجانبين المضرة للنفع
وأجعل زوا من بنانى فى سمعي
من الدهم لا الغر الحسان ولا الدرع
بردى إلى بغداد ضيقة الذرع
حميداء، فما ألفيت ذلك فى الوسع
وجالت رماى فى رياحكم المشع
جعلن- ولم يفعلن ذاك - من الخلع

وما الفصحاء الصيد والبند دارها
أترتم مقالا فى الجدل بالسن
ساعرض إن ناجيت مجدداً بعدكم كل ليلة
أظن الليالى وهى خون غوانر
وكان اختياري أن أموت لديكم
فليت حمامى حم لى فى بلانكم
وليس قلاصاً ملعراق خلعتني

حبذا قيظ العراق

يبث جماراً فى مقيـل ومضجع!
يطول «ابن أوس» فضله و«ابن أصمع»
وأنهض فعل الناسك المتخشع

نعم حبذا قيظ العراق وإن غدا
فكم حله من أصمع القلب آيس
أخف لذكراه وأحفظ غيبه

رجال، ولكن رب نصح مضجع!
يقول بيأس من معاند ومرجع

لقد نصحتنى فى المقام بأرضكم
فلا كان سيرى عنكم رأى ملحد

هوى وغناء

سنح الغراب لنا قبت أعيفه	خبراً أمض من الحمام لطيفه
ولقد نكرتك يا أمامة بعدما	نزل الدليل إلى التراب يسوفه
فنسيت ما جشمتيه وطالما	كلفتنى ما ضرني تكليفه
وهواك عندي كالغناء لأنه	حسن لدى ثقيله وخفيفه

غراب شاعر

لا خاب سعيك من خفاف أسحم	كسحيم الأسدى أو كخفاف
من شاعر للبين قال قصيدة	يرثى «الشريف» على روى القاف
عقرت ركائبك ابن داية غاديا	أى امرئ نطق وأى قواف!
بنيت على الإبطاء سائلة من الـ	إقواء والإكفاء والإصراف!

ترتيب الشعر

هذا قريض عن الأملاك محتجب	فلا تنله ياكثار على السوق
كائه الروض يبدي منظراً عجباً	وإن غداً وهو مبذول على الطرق
وكم رياض بحزن لا يرود بها	ليث الشرى وهى مرعى الشادن الخرق!
فاطلب مفاتيح باب الرزق من ملك	أعطاك مفتاح باب السودد الغلق
لفظ كأن معانى السكر تسكنه	فمن تحفظ بيتاً منه لم يفق!
صبحتنى منه كاسات غنيت بها	حتى المنية عن قيل ومغتبِق
جزل يشجع من وافى له أنذا	فهو الدواء لداء الجبن والقلق
إذا ترنم شاعر لليراع به	لا قى المنايا بلا خوف ولا فرق

جاءت عليه بعدب غير ذى رفق
شخص الجلى بلا طيش ولا خرق
ثوق الحجاج وعقد الدر للعنق

...

ولا يغرنك خلقى .. واتبعغ خلقى
كالريق يحدث عنه عارض الشرق

...

فإن جل المعانى غير متفق
إن السماء نظير الماء فى الزرق

وإن تمثل صادر للصخور به
فرتب النظم ترتيب الحلى على
الحجل للرجل والتاج النيف لما

...

لا تنسى لى نفحاتى وانس لى زلقى
فريما ضرر خل نافع أبدا

...

فإن توافق فى معنى بنو زمن
قد يبعد الشيء من شئ يشابهه

رحلة المجهول

ومن عند الظلام طلبت مالا؟
فهلأ خلتهم به ذبالا؟
ومثلك من تخيل ثم خالا
رأيت سرايبها يغشى الرمالا
من السنوات تثلكك الإفالا
صغار الشهب أسرعها انتقالا
ضلالا، ما أردت به ضلالا
وجدك لم نشد بها عقالا
من الدنيا أريد بها انفصالا

أعن وخذ القلاص كشفت حالا؟
ودرا خلت أنجمه عليه؟
وقلت الشمس بالبيداء تبرا
وفى نوب اللجين طمعت لما
رمماك الله من نوق بروق
فقد أكثرت رحلتنا وكانت
تذكرك «الثوية» من «ثدى»
ولو أن المطى لها عقول
مواصلة بها رحلى كننى

خيول مغيرة

من الحيوان .. سابقن الظلالا
كأنحاة البزاة رمت نسالا

ولما لم يسابقهن شئ
ترى أعطافها ترمى حميما

وقد ذابت بنار الحقد منها شكائهمها.. فما زجت الروالا
يغادرن الكواعب حاسرات ينلن من العدة من استنالا

عدل واعتدال

أفاد المرففات ضياء عزم فصار على جواهرها صقلا
وأبصرت الذوابل منه عدلا فأصبح فى عواملها اعتدالا

طيف بليل

وجنح يملأ الفودين شيبا ولكن يجعل الصحراء خالا
أردنا أن نصيد به مهة فقطعت الحبائل والحبالا
ونم بطيفها السارى جواد فجنبنا الزيارة والوصالا
وأيقظ بالصهيل الركب حتي ظننت صهيلة قيلا وقالا
ولولا غيرة من أعوجي لبات يرى الغزالة والغزالا
يחס إذا الخيال سرى إلينا فيمنع - من تعهدنا - الخيالا

سيف يرتجل

سليل النار دق ورق حتى كأن أباه أورثة السلالا
محلّى البرد تجسبه تردى نجوم الليل وانتعل الهلالا
مقيم النصل فى طرفى نقيض يكون تباین منه اشتكالا
تبين فوقه ضحاضاح ماء وتبصر فيه للنار اشتعالا
غرأراه لسانا مشزفي يقول غرائب الموت ارتجالا
ودبت فسوقه حمر المنايا ولكن بعدما مسخت نمالا
يذيب الرعب فيه كل غضب فلولا الغنم يدمسكه لسالا

في سبيل المجد

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل فاف وإقدام وحزم ونائل

....

....

نعد ذنوبي عند قوم كثيرة ولا ذنب لي إلا العلا والفضائل

....

....

وقد سار ذكرى في البلاد فمن لهم ياخفاء شمس ضوءها متكامل
يهم الليالي بعض ما أنا مضمر ويثقل «رضوى» دون ما أنا حامل
وإنى وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل
وأغدو ولو أن الصباح صوارم وأسرى ولو أن الظلام جوافل

....

....

ولى منطق لم يرض لى كنه منزلي على أننى بين السماكين نازل
لدى موطن يشتاقه كل سيد ويقصر عن إدراكه المتناول
ولما رأيت الجهل فى الناس فاشيا تجاهلت حتى ظن أنى جاهل!
فواعجباكم يدعى الفضل ناقص! ووا أسفاكم يظهر النقص فاضل!

....

....

ينافس يومى فى أمسى تشرفا وتحسد أسحارى على الأصائل
وطال اعترافى بالزمان وصبرفه فليست أبالى من تغول الغوائل
فلو بان عضدى ما تأسف منكبي ولومات زندى ما بكته الأنامل
إذا وصف «الطائي» باليخل «مار» وعير «قسا» بالفهاة «باقل»
وقال «السها» للشمس: أنت خفية وقال الدجى: يا صبح لونك جائل
وطاولت الأرض السماء سفاهة وفاخرت الشهب الحصى والجنائل
فيا موت زر إن الحياة ذميمة ويا نفس جدى إن دهرك هائل

....

....

على نفسه والنجم فى الغرب مائل
لها التبرجسم واللجين خلاخل
تخب بسرجى عرة وتناقل
عن الماء فاشتاقت إليها المناهل
وأخر من حلى الكواكب عاطل
بوصل وضوء الفجر حب مماطل
وليس له إلا التبليج ساحل

وقد اغتدى والليل يبكى تأسفا
بريح أعيرت حافرا من زبرجد
كأن الصبا ألت إلى عنانها
إذا اشتاقت الخيل المناهل زعرضت
وليلان: حال بالكواكب جوزه
كأن نجاه الهجر والصبح موعدا
قطعت به بحرا يعب عبابه

فعند التناهى يقصر المتناول
ويدركها النقصان وهى كوامل
ما تأمرين بمد نف متمانل
يسألك إلا قبلة فى قابل
فى الجود هان عليه وعد السائل
فجزعت من أور النور المتناول
يسرى فيصبح دوننا بمراحل!
يختال بين أساور وخلخل
حتى يجاوزها بحلة عاطل!

وإن كنت تهوى العيش فابغ توسطاً
توفى البدر النقص وهى أهلة
يا غرة الحى الكثير شياته
لا قاك فى العام الذى ولى فلم
إن البخل إذا يعد له المدي
وسألت: كم بينه العقيق إلى الغضى
وعذرت طيفك فى الجفاء لأنه
جهل بمثلك أن يزور بلادنا
أو ما رأيت الليل بلقى شهبه

صورة رجل

قلنا «محمد» من أبيه بديل
لم يأت برسالة جبريل
إذ لا يقام على الدليل دليل
أرنت وعقد حزامها محلول!

لولا انقطاع الوحي بعد محمد
هو مثله فى الفضل إلا أنه
قل للذى عرفت حقيقته به
ما بال سابقة يصل لجامها

بالجرى وهو مقيد مشكول
نضب الفرات لها وغاض النيل!
وغدت بأفراق البلاد تجول
مدحاً ولم يعلم بها المأمول!
عرض القريض عليه وهى خيول
يوم الرهان إلى الأمير وصول
والماء فوق ظهورها محمول
معشوقة فإلى الجفاء تؤول

كالطرف يقلقه المراح صباية
أكذا الجياد إذا أرادت موردا
حجبت فلم يرها التى قيدت له
ومن العجائب أن يسير أمل
ما كان يركب غيرها لو أنه
ويصدها قصر العنان فما لها
والعيس أقتل ما يكون لها الصدي
وإذا نضت عن متنها برد الصبا

صورة امرأة

نفس بأطول عيشة غالي

ما يوم وصلك وهو أقصر من

...

...

فاخترتها وعصيت عذالي
من بارد فى الخلد سلسال
أنى بنار جهنم صالي
يوم القيام حمل أغلال
ونهيته عن «رضوان» أمالي!

يا جنة عرضت معجلة
يضحى الرضاب لأهلها بدلاً
إن لم تدومى صبح فى خلدي
وخشيت بعد رجاء أسورة
وجعلت فى لـ «مالك» طمعا

جمال أصيل

فدونك منى كل حسناء عاطل
أضر به فقد البرى والمراسل!

إذا الناس حلوا شعرهم بنشيدهم
ومن كان يستدعى الجمال بطلية

أقل من القليل

قد استحييت منك فلا تكلني إلى شيء سوى عذري جميل

....

فهب أنى دعوتك للمتصافي على غير المعتقة الشمول
على راح من الآداب صـرف ونقل من «بسيط» أو «طويل»
وقد يقوى الفصيح فلا تقابل ضعيف البر إلا بالقبول
فإن الوزن وهو أتم وزن ويقام صفاه بالحرف العليل
فإن يك ما بعثت به قليلا فلى حال أقل من القليل

يا وطني

مغاني اللوى من شخصك اليوم أطلال في النوم مغنى من خيالك محال
معانيك شئ والعبارة واحد فزندك مغتال وطرفك مغتال
وأبغضت فيك النخل والنخل يانع وأعجبني في حبك الطلح والضال

....

صحبت كرانا والركاب سفائن كعادك فينا والركائب أجمال
أعمت إلينا؟ أم فعال «ابن مريم» فطعت؟ وهل تعطى النبوة مكسال؟!

....

فيادارها بالحزن إن مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

....

وغنت لنا في دار «سابور» قينة عن الورق مطراب الأصائل ميهال
رأت زهراً غضا فهاجت بمزهر مثانيه أحشاء لطفن وأوصال
فقلت تغنى كيف شئت فإنما غناؤك عندي يا حمامة إعوال

تجهلنى كيف اطمأنت بى الحال
رذئ الأمانى لا أنيس ولا خال
كفى حزنا بين مشئت وإقلال

تمنيت أن الخمر حلت لتشوة
فأذهل أنى بالعراق على شفا
مقل من الأهلين: يسر وأسرة

فإنى عن أهل «العواصم» سال
خفوق فؤادى كلما خفق الال
ولو أن ماء «الكرخ» صهبا جريال
برتنى أسماء لهن وأفعال!
من الدهر فلينع لمساكنك البال
وهيهات لى يوم القيامة اشغال

متى سألت «بغداد» عنى وأهلها
إذا جن ليلى جن لى وزائد
وماء بلادى كان أنجع مشريا
حروف سرى جاءت لمعنى أربته
فيا وطنى إن فائقنى بك سابق
وإن استطع فى الحشر أتك زائرا

ماء دجلة

إلى طيب الحياة به سبيلا
وكن فيها كثيرا أو قليلا
مليكا فى المعاشر أو أبيلا

تأملنا الزمان فما وجدنا
ذر الدنيا إذا لم تحظ منها
وأصبح واحد الرجلين إما

خمول إلى لاخترت الخمولا
لمن يغذو سميتها قتيلا

ولو جرت النباهة فى طريق الـ
وتقتل أم ليلى أم عمرو

كان جميعه عدم العقولا!
وتلك الخيل «أعوج» و«الجديلا»

أرى الحيوان مشتبه السجايا
نسيت أبى كما نسيت ركابي

فلم نلمم به إلا كـهـولاً!

كلفنا بالعراق ونحن شرخ

وشارفنا فراق أبى علي فكان أعمز داهية نزولا!
وردنا ماء دجلة خير ماء وزرنا أشرف الشجر النخيل

مسرة عابرة

أرى راح المسرة أثملتني وتلك لعمري الراح الحلال
وقبل اليوم ودعنى مراحى وأنسى تنبيه أيام طوال

من مريثة الأم

خلو فؤادى بالمودة إخلال وإبلاء جسمى فى طلابك إبلال
ولى حاجة عند المنية: فتكها بروحى ، والأهواء مذكّن أهوال
دعا الله أما ليت أنى أمامها دعيت ولو أن الهواجر أصال
مضت وكأنى مرضع وقد ارتقت بى السن حتى شكل فودى أشكال!

تجربة فى المديح

يرومك والجوزاء دون مرامه عدو يعيب البدر عند تمامه
فإن يك أضحى القول جما طيوره فما تستوى عقبانة بخمامة
وإن يك وادينا من الشعر نيتة فغير خفى أثله من ثمامه
وليس بجاز حق شكرك منعم ولو جعل الدنيا قضاء نمامه
فلا تلزمنى من مديحك منطقاً يقصر فكرى عن بلوغ التزامه

كأنك حوض المزن طاطأ نفسه إلى ورده حتى ارتوى من سجامه
كأنك در البحر أصبح طافيا على الماء فاعتام الورى عن توامه
كأنك ركن البيت أعطى قدرة فسار إلى زواره لاستلامه

أفدت جزيل الماء لما استنفدته وحكمت فيه الدهر قبل احتكامه
ولو نال «ذو القرنين» ما نلت من غنى بنى السد من ثوب النصار وسامه
وهل ينخر الضرعام قوتاً ليومه إذا انخر النمل الطعام لعامه؟!

نهار وليل

نهار كأن البدر قاسى هجيره فعاد بلون شاحب عن سهامه
بلاد يضل النجم فيها سبيله ويثنى لجاها طيفها عن امامه
حناس تعشى الموت لولا انجياها عن المرء ما هم الردى باخترامه
رجا الليل فيها أن يدوم شبابه فلما رآها شاب قبل احتلامه

سنة واجبة

على لاملاك البلاد نصيحة يقوم بها ذو حسبة فى قيامه
أخص بها من كل حى عميده وأصرفها مستكبرا عن طقامه
بلن عليا: كل من فاز بالغنى فقير إذا لم يدخر من كلامه
سنتت لأرياب القريض امتداحه كما سن إبراهيم حج مقامه
فيثنى عليه ضيغم بزئيره ويثنى عليه شائن ببغامه
وهذا لأهل النطق شرعى ومذهبي فمن لم يطعننى عق أمر إمامه

حياة وموت

كتائب من شرق وغرب تألبت فرادى أتاها الموت وهى تؤام
فأضحوا حديثا كالمنام وما انقضى فسسيان منه يقظه ومنام!
محل بأرض الشام يطرد أهله ولكنهم عما يقول نيام!
وقد تنطق الأشياء وهى صوامت وما كل نطق المخبرين كلام

وحب الفتى طول الحياة ينله وإن كان فيه نخوة وعرام!
وكل يريد العيش والعيش حتفه ويستعذب اللذات وهى سمام

سر الإله

زفت إلى دارك شمس الضحى وحولها من شمع أنجم
تخفى ولا تظهر إلا إذا أحرزها منزلك الأعظم
كانها سر الإله الذي عندك دون الناس يستكتم

لم يزل الليل مقيما يرى ما لا رأت «عاد» ولا «جرهم»
فى ساعة هشت إلى مثلها «مكة» وارتاحت لها «زمزم»

وماج بعض الوحش فى بعضها يسأل ما الشأن ويستفهم

حزن يمحو حزنا

شكوت من الأيام تبديل غادر بواف ونقلا من سرور إلى هم

فيا قلب لا تلحق بئكل «محمد» سواء، لىبقى ثكله بين الوسم
فانى رأيت الحزن للحزن ماحيا كما حظ فى القرطاس رسم على رسم

أقامت بيوت الشعر تحكم بعده بناء المراثى وهى صور إلى الهدم
فيا مزعم التوديع إن تمس نائيا فإنك دان فى التسخيل والوهم
كأنك لم تجرر قناة ولم تجر فتاة ولم تجبر أميرا على حكم
ووجهك لم يسفر ونارك لم تنر ورمحك لم يعتز وكفك لم تهتم

إياك والكأس

أوالى نعت الراح عن شفف بها لعك خال للمدامة أو عم!

....

....

فإياك والكأس التى بت ناعتا فما شربها إلا السفاهة والإثم

مرثية أخرى للأم

سمعت نعيها صمى صمام
وأمتنى إلى الأجداث أم
وأكبر أن يرثيها لساني
يقال فيهم الأنبياء قول
كان نواجذى رديت بصخر
ومن لى أن أصوغ الشهب شعرا
مضت وقد اكتهلت فخلت أنى
فيا ركب المنون أما رسول

...

...

وحماء العلاط يضيق فوها
تداعى مصعدا فى الجيد وجدا
أشاعت قيلها ويكت أخاها
شجتك بظاهر كقريض ليلى

سألت متى اللقاء فقليل حتى
ولو حذوا الفراق بعمر نسر
فليت أذين يوم الحشر نادى
يقوم الهامدون من الرجام!

طفقت أعد أعمار السمام
فأجهشت الرمام إلى الرمام

بدور مستحيلة

تجيب الصاهلات به القيان	«معان» من أحببتنا معان
أثلت دموع جفن ما تصان	وقفت به لصون الود حتي
بدور مها تبرزها اكتنان	ولاحت من بروج البدر بعداً
ولو سمحت لضن بها الزمان	فلو سمح الزمان بها لضنت
فليس لغيرهم به مكان	رزقن تمكناً من كل قلب
فها أنا لا أخون ولا أخان	وفيت وقد جزيت بمثل فعلي

رحلة مرهقة

أواخرها وأولها بخان	وكالنار الحياة فمن رماد
وتأمل أن يكون لنا أوان!	إلام وفيم تنقلنا ركاب

...

...

ومشبهه من الضمر الإهان	وكانت كالنخيل فطل كل
فما صلت ولا كذب العيان	تخلت الصباح معين ماء
وتملأ منه أسقية شنان	فكاد الفجر تشريه المطايا
كأن رقابهن الخيزران!	وقد دقت هوايهن حتي
أزرق ليس يستتره الجران	إذا شربت رأيت الماء فيها

لولا الله

لكان لنا بطلعتك افتتان	ولولا قولك الخلاق ربي
كما شرح الكلام الترجمان	يعبر سيفه لفظ المنايا
وكل اسم كنايته فلان	ويكنى باسمه عن كل مجد

قول بقول

قد أجبتنا قول الشريف بقول
أظريتنا ألفاظه طرب العنا
فاغتبقتنا ببيضاء كالفضة المحض
وهجرتنا شرب الكؤوس احتقارا
أيها الدر إنما فضت من بحر
ما «امرؤ القيس» بالمصلى إذاجا
فاقتنع بالروى والوزن منى
من صروف ملكن فكرى ونطقي
يا أبا إبراهيم قصر عنك الشعر
أشرب العالمون حبك طبعاً

وأثبنا الحصى عن المرجان
شق للمسمعات بالألحان
وعفنا حمراء كالأرجوان
وشربنا مسرة بالدنان
مخلى الطريق للجريان
راه فى النظم بل سكيت الرهان
فهمومى ثقيلة الأوزان
فهى قيد الفؤاد قيد اللسان
لما وصفت بالقمران
فهو فرض فى سائر الأديان

مرثية الأب

أبى حكمت فيه الليالى ولم تنزل
فياليت شعرى هل يخف وقاره
وهل يرد الحوض الروى مبادرا
... ..

جهلنا لم نعلم على الحرص ما الذى
إذا غيب الميت استسر حديثه
... ..

وقد كان أرياب الفصاحة كلما
... ..

وجدنا أذى الدنيا لذيذا كأنما
... ..

رماح المنايا قادرات على الطعن
إذا صار أحد فى القيامة كالعهن
مع الناس أم يأبى الزحام فيستأني
... ..

يراد بنا والعلم لله ذى المن
ولم تخبر الأفكار عنه بما يغني
... ..

رأوا حسنا عدوه من صنعه الجن!
... ..

جنى النحل أصناف الشقاء الذى بجنى!

وكلف «نوحا» وابنه عمل السفن
وقد وعدا من بعده جنتى عدن
لك الفصحاء العرب كالعجم للكن
يمينك فيه بالسعادة واليمن
من الحى سقيا للديار والسكن
ولن تخبرينى يا «جهين» سوى ظن
فإنى لم أعط الصحيح فأستغني
على النقص فالويل الطويل من الغبن
أمر من الإكرام بالحجر والركن
إذا السيف أودى فالعفاء على الجفن
فأقسم ألا يستقر على وكن
حثير الدواعى فى الإقامة والظعن

وخوف الردى أوى إلى الكهف أهله
وما استعذبت به روح «موسى» «أدم»
أمولى القوافى كم أراك انقيادها
هنيئا لك البيت الجديد موسداً
مجاور سكن فى بلاد بعيدة
طلبت يقينا من «جهينة» عنهم
فإن تعهدينى لا أزال مسائلا
وإن لم تكن للفضل ثم مزية
أمر بريع كنت فيه كأنما
وإجلال مغناك اجتهدا مقصر
لقد مسخت قلبى وفاتك طائراً
يقضى بقايا عيشه وجناحه

وإن كان ما يعنيه ضد الذى أعني

سأبكي إذا غنى ابن ورقاء بهجة

على الدنيا السلام

لطال القول واتصل الروي
وأولاهما به الفكر الخلي
فلا كنا ولا كسان المطي
إذا فارقتمكم إلا النعي

ولولا ما تكلفنا الليالي
ولكن القريض له معان
إذا نأت العوراق بنا المطايا
على الدنيا السلام فما حياة



فرج فودة: الغائب الحاضر

د. عاطف أحمد

لاشك أن يوم ٨ يونيو ١٩٩٢ كان يوم حزن عظيم، ليس بالنسبة للمثقفين العلمانيين فحسب، وإنما بالنسبة لكل مفكر يعرف قيمة الفكر وقيمة حرية الفكر وكيف أن مواجهة الفكر بالرصاص إنما هو عمل إجرامى بكل معنى الكلمة فضلا عن أنه غير مجد ولا طائل وراءه فالفكر يحيا ليس فقط فى حياة صاحبه بل أيضاً بدونه طالما كان فكرا حقيقيا يعبر عن رؤية متعمقة لجانب أو آخر من جوانب الحياة الإنسانية.

ولقد كان فرج فودة واحدا من المفكرين أصحاب القضية. وكانت قضيته هى كيف يمكن للوطن، الذى عشقه فعلا، أن يتخطى محتته التى وضعت فيها جماعات العنف الدينى بما تحمله من أفكار معادية للتقدم وللقيم الإنسانية الحديثة ومناصرة للسلفية الدينية والفهم المنغلق على الذات المنافى لكل معطيات العصر الذى نعيشه، كانت المسألة إذن بالنسبة إليه هى مسألة نقد وتفنيد الأسس الفكرية والمفاهيمية التى تقوم عليها المنظومة الفكرية والسيكلوجية لجماعات العنف الدينى، والتى كانت تشكل خطرا عظيما، فى ذلك الوقت على كل مكتسبات العلم والمعرفة، وعلى منظومة الحداثة بكاملها، وكانت تهدد بتحويل الوطن إلى نمط الحياة الخاص بالعصور الوسطى، حيث الدولة الثيقراطية (الدينية) التى تحكمها أو تتحكم فى توجهاتها

نخبة من الرجال الذين لهم صلاحيات واسعة في تحديد ما هو متفق مع الشرع وما لا يتفق معه في جميع شئون المجتمع العامة والخاصة. وهي صلاحيات لم يكتسبها بأي نوع من أنواع الانتخاب الحر مما يجعلها مشروطة نسبية بل هي مفوضة إليهم باسم مرجعية إلهية عليا لا يملك البشر فيها حلا ولا عقدا ومثل هذه النخبة التي تدير شئون المجتمع لها هي وحدها دون سواها أن تفرض ما تتصور هي أنه متفق مع صحيح الدين. وما خالف ذلك من فكر أو سلوك أو حتى تصورات ليس مدانا فحسب بل هو كفر صراح يستوجب تطبيق حدود الله التي هي غالبا عقوبات بدنية متفاوتة الشدة قد تصل - في حدودها القصوى - إلى تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف . (راجع في ذلك نظام حكم طالبان الذي يمثل الصورة النمطية المباشرة لتلك التصورات). وبطبيعة الحال فإن التصورات العامة التي تشكل عناصر تلك العقلية تكاد تكون معروفة سلفا، خاصة فيما يتعلق بالنساء والمفكرين الأحرار. ولنا في إيران، والتي هي رغم كل شيء مثال الاعتدال والاستنارة النسبية، مثل حي معاصر فعلى الرغم من أن تجربتها الإسلامية قد مضى عليها الآن ما يتجاوز ربع القرن. فما تزال قبضة الملالى المتشددین مسيطرة على عصب الحياة السياسية والاجتماعية. وفي قرارها الأخير برفض ترشيح معظم المتقدمين لانتخابات رئاسة الجمهورية لتبقى الساحة خالية تماما إلا ممن هم غير نوى فكر أو توجه مختلف. مثال واضح على تلك الحقيقة. وربما كانت تلك هي العناصر الجوهرية وراء قضية الدولة الدينية والتي مدخلها الطبيعي هو الدعوة إلى تطبيق الشريعة.

ويمكن القول إن تلك القضية كانت هي الموضوع الوحيد الذي اشتغل عليه فرج فودة، إذ كان صعود نجمه المفاجئ في ثمانينيات القرن العشرين قد ارتبط بها مباشرة، لكن يبدو أنه كانت ثمة فترة إعداد طويلة تمرس فيها على أساليب الكتابة من ناحية، وعلى اكتساب خبرات معرفية وتاريخية خاصة بتلك النوعية من الموضوعات من ناحية أخرى. ذلك أنه قد كان ذا أسلوب متميز، يتسم بالفصاحة والبلاغة والدقة في أن واحد، وهو شئ من الصعب اكتسابه في زمن يسير. ولعله قد تأثر فيه بأسلوب طه حسين فهو أقرب الأساليب إليه. إذ أن فيه عذوبة وفيه إيقاع جميل وسلاسة وطلاقة لا نجدنها إلا عند القليل من الكتاب

خاصة من أجيال سابقة، من أمثال طه حسين. أضف إلى ذلك حدة ذهنية ومنطق متماسك ومعارف متدفقة. وفوق ذلك كله فقد كان ذا حضور طاغ بل أسر. فقد كان حيث ينطلق في الحديث بصوته الجهورى والغذب فى آن واحد، ينقل المستمع إلى أفاق مغايرة من المدركات والمشاعر تجعل للكلمات مفعول السحر فى النفوس.

وكانت تلك الخصائص من شأنها أن تجعل منه خصما منفردا، من الصعوبة بمكان النيل منه فكريا، مما يجعل الاحتمالات الأخرى واردة بشدة خاصة مع طرف لا يعرف سوى لغة التصفية الجسدية لمن يعارضه ويحمل معه المبررات التى تجعله يقدم على ذلك. والمسألة بالنسبة إليه تبدو يسيرة فما عليه إلا أن يصدر التعليمات إلى من هم منوطون بالتنفيذ والذين هم صبية جاهلة بكل شيء عدا ما يكفون به من قبل شيوخهم أو أمرائهم. فهم يقومون بتنفيذ تلك الأعمال التى هى جريمة بكل المقاييس وهم على يقين من أنهم إنما يبتغون من ذلك رضا الله وأن مصيرهم جنة الخلد. فهكذا تم تلقينهم وإعدادهم من قبل.

ولابد من أن فرج فودة كان يدرك تلك الأمور. لكنه - فيما يبدو - لم يكن يملك لها خلا. كان عليه أن يمضى فى طريق يعلم مدى خطورته، غير عابئ بما ينتظره كان مثل البطل التراجيدى الكلاسيكى يساق إلى قدر محتوم لا يملك منه خلاصا حتى لو علم به من قبل. وإلا ما الذى يجعله يقول لهم:

«صدرى مفتوح لكم أيها الصناديد ولست أكرم من عمر بن الخطاب أو على بن أبى طالب أو غاندى فى العصر الحديث.. وصدقونى إذا ذكرت لكم أننى منذ شرعت قلمي أعلم يقينا كيف ستكون نهايتي. وأننى بعلمي وبكلماتي أشعر دائما أننى أقوى منكم جميعا، ويبدو لى أنكم لم تتعلموا شيئا ولو تعلمتم لعلمتم أن الجسد يفنى والكلمة تبقى، وأن الرصاصة تصيب والحرف يقتل وأن زمن الرصاصة جزء من الثانية بينما أمد الكلمة أن يرث الله الأرض ومن عليها مرة أخرى صدرنا مفتوح وقلمنا مشرع، ونفوسنا راضية مرضية!»

••

يقول فرج فودة فى مقدمة «الحقيقة الغائبة»: هذا حديث تاريخ وسياسة وفكر وليس حديث دين وإيمان وعقيدة، وحديث

مسلمين لا حديث إسلام وهو قبل ذلك حديث قارئ يعيش القرن العشرين وينتمى إليه عن أحداث بعضها يعود إلى الوراء ثلاثة عشر قرناً أو يزيد، ومن هنا يبدو الحديث صعباً على من يعيشون وينتمون لواقع ما قبل ثلاثة عشر قرناً. وقيمون من خلال معاشتهم وتبنيهم لذلك الواقع أحداث حاضر القرن العشرين. وهو في النهاية حديث قد يخطئ عن غير قصد. وقد يصيب عن عمد. وقد يؤرق عن تعمد، وقد يفتح باباً أغلقناه كثيراً وهو حقائق التاريخ، وقد يحيي عضواً أهملناه كثيراً وهو العقل، وقد يستعمل أداة تجاهلناها كثيراً وهي المنطق، وهو حديث في النهاية موجز أشد ما يكون الإيجاز. لا يهتم بالحدث في ذاته بقدر ما يعتنى بدلالته ويرى أنه بوفاء الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين، وهو عهد قد يقترب من الإسلام كثيراً وقد يلتصق به، وقد يبتعد عنه كثيراً وقد ينفر منه، وهو في كل الأحوال والعهود ليس له من القداسة ما يمنع مفكراً من الاقترب منه، أو محلاً من تناول وقائعه، وهو أيضاً وبالتأكيد ليس حجة على الإسلام. وإنما حجة للمطالبين بالحكم بالإسلام أو حجة عليهم، وسلاح في أيديهم أو في مواجهتهم، وليس أبلغ من التاريخ حجة، ومن الوقائع سنداً ومن الأحداث دليلاً، وليس لهم من البداية أن ينكروا علينا ما رجعنا إليه من مصادر وما استندنا إليه من مراجع، فهي ذات المراجع التي يحتجون بها على ما يرون أنه في صالحهم، ومع دعواهم، ولو أهملنا معاً هذه المراجع، لما بقي من تاريخ الإسلام شيء، ولما بقيت في أيديهم حجة، ولما استقر في كتاباتهم دليل، ولما وجدوا لمنطقهم سنداً أو أصلاً أو توثيقاً ويمكن تلخيص ذلك الحديث في النقاط التالية:

أولاً: إن موضوع البحث هو التاريخ الإسلامي وهو بطبيعته موضوع ديني، يخضع لمقتضيات التحليل العقلي والمنطقي، دون قداسة ودون إخفاء لأي من وقائعه.

ثانياً: إن وفاة الرسول شكلت حداً فاصلاً بين الإسلام من ناحية، والمسلمين من ناحية أخرى وواقع المسلمين لا يحتج به على الإسلام لكن يحتج به على الدعوة إلى الحكم بالإسلام.

ثالثاً: إن وقائع التاريخ هي وحدها التي يمكن الاحتكام إليها في مسألة الدولة

الدينية.

رابعاً: إن المصادر التاريخية (التراثية) واحدة فلا يجوز نفيها. لأنه ليس لدينا سواها.

على أنه بالنسبة لمسألة الدولة الدينية وتطبيق الشريعة وتصور أن مجرد تطبيقها سيؤدي فوراً إلى صلاح المجتمع فهو يفصل ذلك قائلاً في «الحقيقة الغائبة»:

«إنه من المناسب أن أناقش معك أيها القارئ مقولة ذكرتها لك ضمن وجهة نظر الداعين للتطبيق الفوري للشريعة، وهى قولهم بأن التطبيق (الفورى) للشريعة، سوف يتبعه صلاح (فورى) لمشاكله. وسوف أثبت لك أن صلاح المجتمع أو حل مشاكله ليس رهنا بالحاكم المسلم الصالح، وليس أيضاً رهنا بتمسك المسلمين جميعاً بالعقيدة وصدقهم فيها وفهمهم لها، وليس أيضاً رهناً بتطبيق الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً، بل هو رهن بأمور أخرى أذكرها لك فى حينها، دليلى فى ذلك المنطق وحتى فى ذلك وقائع التاريخ».

وبالفعل فإننا نجده بعد ذلك يتناول بالعرض والتحليل تاريخ الخلافة الأموية والعباسية بكاملها وبعض فترات الخلافة الراشدية، حيث يبين كيف كان بعد الحكام عن أبسط تعاليم الدين وكيف كان المجتمع يعانى من القهر والفساد والاستبداد على الرغم من دينية الدولة ومن تطبيق الشريعة ثم يبين كيف أن المسألة هى مسألة نظام للحكم يعترف بسلطة الشعب ويمتلك آليات موضوعية لتفعيلها، فى مواجهة أية محاولة لتجاوزها.

على أنه يعود فيطرح عليهم سؤالاً هو:

«إنهم ما داموا قد رفعوا شعار الدولة الإسلامية وانتشر أنصارهم بين الأحزاب السياسية يدعون لدولة دينية يحكمها الإسلام، فلماذا لا يقدمون إليها - نحن الرعية - برنامجاً سياسياً للحكم، يتعرضون فيه لقضايا نظام الحكم وأسلوبه، سياسته واقتصاده. مشكلة بدءاً من التعليم وانتهاء بالإسكان، وحلول هذه المشاكل من منظور إسلامي، ليست هذه نقطة ضعف جوهرية يواجههم بها من يختلفون معهم سواء بحسن نية، وهو ما نظن، أو بسوء نية، وهو ما يعتقدون وما يتعين عليهم سد نرائع حتى لا يتركوا لأحد مجالاً للنقد أو الرفض.

هنا يبدو الأمر منطقياً لا يتناقض فيه، وهنا يصبح رفعهم شعار الدين والدولة معاً أمراً مقبولاً، وهنا يصبح رفضهم لفصل الدين عن السياسة وأمور الحكم رفضاً له من الوجهة حظ كبير، وله من المنطق سند قوي، بل وأكثر من ذلك تصبح قضية تطبيق الشريعة الإسلامية جزءاً من كل، وهي جزء لا يتناقض مع الكل بحال بل يتناسق معه، ففي مجتمع الكفاية والعدل، حيث يجد الخائف مأمناً، والجائع طعاماً، والمشرّد سكناً، والإنسان كرامة، والمفكر حرية، والذمي حقاً كاملاً للمواطنة، يصعب الاعتراض على تطبيق الحدود بحجة القسوة، أو المطالبة بتأجيل تطبيقها بحجة المواءمة، أو عن قبول بارتكاب المعصية اتقاء لفتنة، أو تشبها بعمر في تعطيله لحد السرقة في عام المجاعة.

وإن، فعلى من يطالب بعدم الفصل بين الدين والدولة، أن يتقدم ببرنامج سياسي محدد يبين لنا كيف سيحل مشاكل المجتمع حتى يمكن الحديث عن تطبيق الشريعة.

ولعلنا هنا نتصور أن فرج فودة كان ضد أن يندمج الإسلاميون في الحياة السياسية لكن ذلك تصور غير دقيق فهو يرى أن :
«المعتدلين في التيار الإسلامي السياسي، فيهم أساتذة أجلاء وعلماء أفاضل، ومحاورون قادرين وأهل علم وفقه، ورجال سماحة وفضل، وهم وإن اختلفوا معنا يدعوا لنا بالهداية، وندعو لهم بالمثل، دون أن يكفرونا ودون أن يفقدوا من احترامنا ذرة..»

هم يؤمنون بالإسلام ديناً ودولة، وهذا حقهم، ونحن نراه ونؤمن به ديناً فحسب وهذا حقنا، وبعضهم يؤمن بالعمل السياسي، ومن حق هذا البعض علينا أن نسانده في دعواه، وأن نرفع عقيرتنا بأعلى صوت مطالبين له بمنبر الرأي، وهم في النهاية معنا في خندق واحد، لأن موقف الإرهابيين منهم أشد ونذيرهم لهم أعنف، وتكريمهم عليهم أقسى، وحكمهم عليهم أسوأ، ولو صدقت النوايا لوصلنا معهم إلى متغيراته وبتقدير ظروفه، وبالتأسى بعمر في اجتهاده، وبالإيمان بالوحدة الوطنية، وبإلتصاف لقوانيننا الحالية، ونحن بإدراك أن الديمقراطية تسعنا وتسعهم، وأن المستقبل لنا دون إنكار لهم أو عليهم، وأن مصر أغلى من

المزايمة عليها بالقشور لا الجوهر، والمظاهر لا المضامين، وأن الإسلام الصحيح هو التقدم، وهو مصلحة المجتمع، وهو الحاق بالحضارة، وهو تحصيل العلم، وأن المساحة الخصوصية في قضية الدين أوسع وأرحب، وأن فرض الرأي على الآخرين لا يجوز، وأن التشريع للبشر أما مبادئ التشريع وأصول العقيدة فهي لله.

ولعل من المفارقات الساخرة، أن فرج فودة قد اعتبر الشيخ الغزالي بصورة استثنائية من العلماء المستنيرين بينما نجد أن الغزالي نفسه كان واحدا من اثنين من رجال الأزهر (الأخر هو الدكتور محمود مزروعة) قامات بتكفير فرج فودة.

فحينما استدعت المحكمة الشيخ الغزالي للتعرف على رأي «الدين» في قتلة فرج فودة، فإنه لمن يتردى في الفتوى بجواز أن يقوم أفراد الأمة بإقامة الحدود عند تعطيلها، وإن كان هذا افتياتا على حق السلطة ولكن ليس عليه عقوبة في الإسلام، وهذا يعني أنه لا يجوز قتل من قتل فرج فودة.

وهكذا بدم بارد وبضمير مستريح، يشرع واحد ممن هم في مركز القيادة بالنسبة للفكر الدين «المستنير»، للتكفير والقتل لمفكر لا يحمل سلاحا سوى قلمه الذي هو ضميره والذي لا يملك كإنسان نقى سوى أن يكون مخلصا له.

وهذه هي العقلية التي يراهن البعض منا على الحوار معها بل وعلى إمكان أن يدخل في تحالفات معها، وهذا إذن، هو شعارها الحقيقي القتل لمن يختلف معنا في الرأي حتى لو قام به أفراد من الناس لا يعرفون شيئا لا عن القانون ولا عن الإجراءات ولا عن المحاكمة، ولا عن كيفية طرق الإثبات أو النفي، بل ولا يدرون شيئا عن القواعد المنظمة لمثل تلك العمليات التي تحوط فيها واضعوها أشد التحوط، وهي أمور أتصور أنها لو كانت قد مرت بذهن الشيخ وهو يقول ما قاله، لربما كان قد تردى قليلا على الأقل، وهو يدلي بهذا التصريح الشديد الخطورة. ليس فقط بالنسبة لفرج فودة بل بالنسبة لحرية الفكر والتعبير في كل زمان وفي كل مكان.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فقد كان موقف السلطة السياسية من ذلك

الحدث الجلال، موقفاً يتسم بقدر كبير من الفتور ومن الحياد السلبي الذي يتساوى عملياً مع تأييد ما حدث. فقد برزت وقتها وعلى نحو مفاجئ، مسألة سياسة القانون وحياد القضاء واستقلاليته الأمر الذي أتاح لمحكمة أن تستدعى رجل دين ليرشدها إلى ما عليها أن تفعله إزاء متهمين بالقتل العمد مع سبق الإصرار والترصد بعد أن ثبتت عليهم التهمة ثبوتاً تاماً وهي حين تفعل ذلك لا تضرب بالقانون عرض الحائط فحسب بل إنها في الوقت نفسه، تحيل القضية بكاملها من المجال الجنائي إلى المجال السياسي. بل إلى مجال سياسي معين، من الواضح أنه ما يتفق مع هواها، هو السياسة الخاضعة لحكم رجال الدين. وبذلك خرجت قضية فرج فودة من نطاق الجناية المجرمة قانوناً بكل المقاييس إلى نطاق الفعل الديني، وهكذا أصبح القتلة ليسوا أبرياء فحسب بل أبطالا يقومون بتنفيذ حدود الدين - على الرغم من كل ما يحيط بها من شبهات حتى بين رجال الدين أنفسهم - ومثالا وقدوة لغيرهم من الشباب الذي يتوق إلى الجنة من خلال تعليمات أمير أو شيخ.

وهكذا، إنن، تسقط كل الدعاوى التي تتحدث عن حرية الفكر أو عن علمانية الدولة الراهنة.

إشكالية المنهج فى تواريخ العصر المملوكى

د. محمود إسماعيل

ثمة مقولة متواترة - خاطئة - عن ازدهار الفكر التاريخى فى مصر إبان العصر المملوكى . ومرد ذلك إلى انبهار المؤرخين المحدثين بكثرة عدد مؤرخى العصر . ووفرة ما ألفوا، بل إن المقرئ صنف وحده ما يزيد على ثلاثمائة كتاب ورسالة. كما تعاظمت ظاهرة ضخامة المؤلف الواحد؛ حتى إن كتاب «نهاية الأرب» للنويرى يقارب ثلاثين مجلداً. صحيح أن أعداد المؤرخين بمصر تزايدت فى هذا العصر؛ وذلك لهجرات الكثيرين من المشاركة من بلادهم واستوطنوا مصر؛ نتيجة الغزوات المغولية والصليبية، كما استقر بها أيضاً الكثيرون من مؤرخى بلاد المغرب والأندلس؛ تحت تأثير تعاظم الخطر النصرانى وتفكك امبراطورية الموحدين. وكتب هؤلاء وأولئك فى شتى ضروب المعارف التاريخية، فكان العصر عصر «موسوعات» حوت معارف شتى ذات صلة بالتاريخ.

لكن نظرة مدققة تكشف عن التدهور الكيفى فى الفكر التاريخى برغم الازدهار «الكمى»، إذ إن معظم ما كتب كان نقلاً واقتباساً عن

السابقين، دون أدنى إبداع أو ابتكار، كما فشلت ظاهرة «السطو» على مؤلفات المؤرخين القدامى ونسبة ما سرق إلى من سرق.

ولم تقتصر تلك الظاهرة على مؤرخى مصر وحدها، بل كانت شائعة فى كل أقطار العالم الإسلامى، حيث كان تدهور الفكر التاريخى جزءاً من تدهور الفكر الإسلامى برمته خلال عصر أطلق عليه ابن خلدون «عصر الانحطاط». وقد سبق لنا تبيان ذلك كله فى مجلدات ثلاثة من مشروعاتنا «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» (١)، بما يغنى عن البيان.

وقد أرجعنا التدهور إلى أسباب سوسيو - تاريخية، تمثلت فى سيادة نمط الإنتاج الإقطاعى العسكرى على أطلال الطبقة الوسطى - حاملة العلم - التى اختفت أو كادت. وانعكس الأساس الاقتصادى على الأحوال السياسية والأوضاع الاجتماعية، ومن ثم الحياة الفكرية. إذ آل حكم أقطار العالم الإسلامى - فى الغالب الأعم - إلى حكومات «العسكر»، ومعظمهم عناصر غير عربية، تولت الحكم عن طريق «الغلبة»، فى صورة «أوتوقراطيات» استبدادية متسلطة. كما اختفت الطبقة الوسطى نتيجة تدهور الأحوال الاقتصادية وسيطرة قوى أجنبية على طرق التجارة البحرية، كما تهددت التجارة «البينية» نظراً لانعدام الأمن من جراء الحروب الداخلية بين النظم القائمة.

بديهى أن تفرز هذه الأوضاع مردودها السلبى على النشاط العلمى والفكرى. إذ اختفت الاتجاهات العقلانية والعلمية التجريبية بعد تحريم العلوم الدنيوية، باعتبارها «علوم غير نافعة». أما العلوم الدينية فقد تحولت إلى «التقليد»، حيث اعتبر «الإبداع» بدعاً وضلالات. ولم يقدم فقهاء ومحدثو العصر إلا شروحا وملخصات وحواشى ومختصرات لكاتب السابقين. وحرمت الفلسفة وجرم المشتغلون بها، ليسود «التصوف الطرقي»، الخرافى والتهويمى حتى أصبح يمثل ثقافة الحكام والمحكومين فى آن. بديهى أن يتدهور الفكر التاريخى، موضوعاً، ومنهجاً، غاية ومقصداً،

باعتباره جزءاً من الثقافة العامة آنذاك. فقد تقصّلت موضوعاته لتتّحصر في التواريخ الإقليمية والسير الخاصة بالحكام والمشاهير، وطبقات الفقهاء والمحدثين، فضلاً عن الأحداث السياسية والوقائع العسكرية. أما الكتابة في «التواريخ العالمية» فقد اختفت أو كادت لغلبة النزعات الإقليمية والسخرات العنصرية والصراعات الطائفية. ولم يتعد التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي تسجيل الكوارث الطبيعية، وتفشي الأمراض والوبئة، والنزعات العرقية، والنزاعات الطائفية.

ولا غرو، فقد تدهورت مكانة علم التاريخ، إذ شبك الفقهاء في مغزاه وجدواه واعتبروه من قبيل «العلم غير النافع». وبذل المؤرخون في جدل عقيم معهم دفاعاً عن العلم وتبريراً لوجوده. مثال ذلك، أن المؤرخ «ابن حجر العسقلاني» أفتى بأن الاشتغال بالتاريخ حلال، لا حرام، كما أفتى «الكناني» المؤرخ بأن الشريعة تبيح الاشتغال به (٢) وصنف «السخاوي» كتاب «الإعلان بالتوبيخ عن ذم التاريخ» لإثبات فوائد العلم وجدوى الاشتغال به. وللغرض نفسه صنف «السيوطي» كتاب «الشماريخ في علم التاريخ»، وكتب «الكافيجي» «مختصر علم التاريخ» (٣).

على أن أهم أسباب تدهور العلم وتجليات هذا التدهور تكمن في «إشكالية المنهج»: موضوع هذه الدراسة. وقضية المنهج تنطوي على عدة أبعاد، هي «المرجعية»، و«طرائق الكتابة» و«مسألة الموضوعية» و«قضية التأويل والتفسير». فلنحاول تناول كل بعد على حدة تناولاً عاماً، ثم تعميق ما نستنتجه من أحكام من خلال تقديم دراسة لأحد مؤرخي العصر، وهو المؤرخ «عز الدين بن شداد»، تأكيداً لما نذهب إليه.

بصدد مسألة «المرجعية»، نلاحظ أن الكثيرين من مؤرخي العصر كانوا «مؤرخي بلاط» مواليين للسلطة، أو من المشتغلين في دواوين الإدارة، أو من المؤرخين - المحدثين، أي من علماء الحديث المشتغلين بالتاريخ. بديهي، أن يعتمد المؤرخون السلطويون على مشاهداتهم، باعتبارهم «شهود

عيان»، أو مشاركين في الأحداث بدرجة أو بأخرى. كما قدر لهم الاستعانة بالوثائق في كتابة تاريخ معاصريهم، والنقل من مؤلفات السابقين بخصوص العصور الماضية. لكنهم - مع ذلك - لم يوظفوا تلك المصادر المهمة بالقدر الكافي، فكانوا يكتفون بإثبات الوثائق دون تحليل أو تخريج. كما أنهم أحجموا - في ظل إكراهات السلطة - عن تدوين الحقائق التي عاينوها. أما ما نقلوه عن المؤرخين السابقين، فلم يعملوا فيه النقد والنظر، بل عولوا على الاقتباس حتى بالنسبة لأخطاء السابقين، بما ينم عن جهل من ناحية، وتغليب «الرواية» على «الدراية» من ناحية أخرى.

وينسحب نفس الحكم على المؤرخين - المحدثين، خصوصاً أنهم لم ينقلوا إلا عن مصادر تتعلق بمذاهبهم، وأحجموا عن الاستفادة من كتب مخالفيهم في المذهب.

لذلك لم يخطئ أحد الدارسين الثقاة حيث ذهب إلى أن مؤرخي العصر «لم يقدموا أدنى جديد مبتكر» (٤). والأدهى شيوع «السرققات الأدبية» بين معظمهم، فكانوا يسطون على كتابات السابقين، دون إشارة إلى المصدر، بما يوحي بأنها من إبداعهم، كما هو حال المقرئ، على سبيل المثال (٦).

أما عن تبويب المعلومات وتصنيفها، فقد اعتمدوا نهج القدماء في «النظام الحولي»، الأمر الذي فت في وحدة الموضوع وتكامل بنيته. ونادراً ما عالجوا التاريخ كموضوعات، لكن غلب عليها التكرار والاجترار، نظراً لصالمة المعارف، والافتقار إلى فنون الكتابة التاريخية.

ناهيك عن ضمور «ملكة النقد»، لغلبة «التقليد» وتوجيه الاهتمام للسند على حساب المضمون، خصوصاً بالنسبة للمؤرخين - المحدثين الذي يفضلون «الرواية» على «الدراية».

بديهي أن تتسم العروض بالخل والتخليط، لغياب الوعي ببناء الموضوع وتسلسل تداعياته.

بخصوص مسألة «الموضوعية»، نلاحظ أن حظها عند مؤرخي العصر كان

ضئيلا، خصوصا عند مؤرخي البلاط الذين كان همهم تبرير سياسات الحكام، بالحق أو بالباطل ولم يكن بوسعهم «الحياد» خلال عصر مار بالمحاذير والضغط والإكراهات.

أما المؤرخون - المحدثون ، فقد تفتنوا في تعرية خصومهم المذهبيين والتنديد بشخصهم ومذاهبهم. وحسبنا حكم «السيوطي» على «ابن إياس» بأنه «ألف تاريخا جمع فيه أكابر وأعيانا، ونصب لأكل لحومهم خوانا» (٧). وقد يفسر ذلك بنقمة على «الأكابر والأعيان» باعتباره مؤرخاً «شعبيا» تصدى لتجريح الأرستقراطية وتعرية مفاسدها.

على أن الأمر تعدى «التعرية والتجريح» إلى «التكفير»، خصوصا عند المؤرخين - المحدثين (٨). لذلك - وغيره - شاع بين المعاصرين أن «التاريخ أساسه الكذب» (٩).

من هنا، شاعت «المجازفات» عند المؤرخين التي تنم عن الجهل وانعدام الدراية، على حد قول «ابن إياس» (١٠). وإن كان الإنصاف يقتضى الاعتراف بوجود ثلة من المؤرخين اتسمت كتاباتهم بقدر كبير من الموضوعية، بل إن بعضهم لم يتورع عن نقد السلطة ومؤرخيها، فضلا عن تعرية مفاسدها ومفاسدهم (١١). كما هو حال «ابن حجر»، و«ابن الأعرج» اللذين انحازا إلى الرعية. وحسبنا أن الأخير دعا إلى إصلاح شامل فى أجهزة الدولة الإدارية والمالية والقضائية، وندد بالشطط الجبانى، وطالب بتشكيل جهاز رقابى من «موظفين أكفاء ثقات وقضاة وكتاب شهود» (١٢). ويشاركه «السيوطي» موقفه، حيث أثر عنه رفض ما قدمه السلاطين إليه من إنعامات، واعتكف بمنزله احتجاجا على مظالمه (١٣).

أما عن رؤى مؤرخى العصر وموقفهم من مسألة «التعليل» و«التأويل»، أى «التفسير»، فقد غلب عليها الطابع الدينى الغيبي. فالتاريخ فى «مخيالهم» «قدر إلهى يجب التسليم به، والخضوع له، وصيرورته منوطة بمخلص تبعث به العناية الإلهية على رأس كل مائة سنة». وفى هذا الصدد كتب «السيوطي»

كتاب «التنبئة عن يبعث الله على رأس كل مائة».

ونظراً لغياب العلوم التجريبية وذبوع التصوف الطرقي، غصت كتابات المؤرخين بالخرافات والشعوذات، والتسليم بالكرامات والخوارق (١٤). ولا غرو، فقد امتنهن بعضهم الاشتغال بالسحر والتنجيم، كالمقرئزي، فربطوا بين وقوع الحوادث وبين حركة الأفلاك.

وطبيعي أن يشذ بعض مؤرخي العصر عن القاعدة العامة، حيث اعتبروا التاريخ ووقائعه نتاج «فعاليات بشرية» وإرادات إنسانية. وفي هذا الصدد قدم المقرئزي بواكير رؤية عن تأثير الاقتصاد في الاجتماع والسياسة، وذلك في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة». وقد بالغ - لذلك - بعض دارسيه فاعتبروه «مؤرخاً مادياً تاريخياً» (١٥). وهو حكم لا يتسق مع إيمانه بالتنجيم (١٦). كذا الاعتراف بتأثير الكرامات والخوارق في تفسير الأحداث والوقائع. كما نتلمس نظرة واقعية للتاريخ عند بعض مؤرخي الشيعة (١٧). نظراً لاحتفاظهم بمعارف فلسفية وعقلانية وعلمية تجريبية.

أما عن مقاصد مؤرخي العصر من كتابة التاريخ، فتشي - بالمثل - بتدهور الفكر التاريخي. إذ تحمل مقدمات معظم مؤلفات العصر حقيقة المقاصد البنيوية وإن غلفوها بمسوح ديني أحياناً، وادعاءات وهمية بترشيد الحكام ونصحهم لصالح الرعية. لقد استهدف معظمهم التكسب والارتزاق عن طريق تبجيل الحكام وتحويل مساوئهم إلى فضائل وتبرير سياساتهم الجائرة (١٨).

ويصدد لغة وأسلوب الكتاب، فقد مال - في الغالب الأعم - إلى الركاكة والاهتمام بالصنعة اللفظية والمحسنات البديعية على حساب المضامين والمعاني. كما فشت الألفاظ الأعجمية، نظراً لعجمة الحكام ومؤرخيهم كما هو حال «ابن تغري بردي» على سبيل المثال.

لذلك - وغيره - لا نبالغ إذا ما حكمنا بتدهور الفكر التاريخي في هذا العصر، وهو تدهور يعود بالأساس إلى «الفقر المنهجي». وهو حكم قال به

بعض المؤرخين المحدثين، إذ ذكر «مرجوليوث» (١٩) : «النقل شائع، والسطو سمة بارزة، والاجترار والتكرار بديل للإبداع والابتكار». وقال «روزنتال» (٢٠) «لقد عزف مؤرخو العصر على نغمة واحدة» قوامها «المجازفة والجهل». لذلك فمعظم ما كتب - فى نظر «محمد مصطفى زيادة» (٢١) - كان معيبا» لذلك أيضا «لم تحظ كتاباتهم بثقة الدارسين المحدثين» (٢٢).

تلك رؤية عامة سنحاول مزيدا من برهنتها بعرض الأفكار الأساسية التى طرحها تلميذنا الثابه «د. سند أحمد سند» عن منهجية المؤرخ «عز الدين بن شداد» فى رسالته للدكتوراه - بإشرافنا - تلك الأفكار التى لا تختلف كثيرا عما ذهبنا إليه فى حكمنا السابق.

ولد العز بن شداد بحلب عام ٦١٣هـ، برع فى العلوم الدينية وأحاط بطرف من العلوم الدنياوية. رحل إلى مصر عام ٦٥٨هـ واتخذها موطنًا ومستقرا، حيث اتصل بالبلاط المملوكي، وحظى برعاية «الظاهر بيبرس» فتقلد الكثير من المناصب العليا، حتى وفاته عام ٦٨٤هـ.

ويشئ ذلك بتيسر أحواله فعاش حياة الطبقة الأرستقراطية، الأمر الذى انعكس على كتاباته التاريخية، إذ كان «مؤرخ بلاط»، كما حنق علوم التفسير والحديث والفقه، وكان شافعى المذهب، الأمر الذى أثر فى منهجه التاريخي، كما سنوضح فى حينه.

له مصنفات شتى فى العلوم الدينية، كما ألف فى التاريخ «الروض الزاخر فى سيرة الملك الظاهر» و«الأعلاق الخطيرة فى ذكر أمراء الشام والجزيرة»، و«تحفة الزمن فى طرف أهل اليمن»، فضلا عن تذييل «لكتاب الكامل» لابن الأثير.

فماذا عن منهجه فى دراسة التاريخ؟

بخصوص «مرجعيته» كان شاهد عيان لكثير من أحداث عصره، حيث شارك فى بعض الحملات العسكرية، كما خبر حياة البلاط المملوكي، وعقد صلات وطيدة مع الكثيرين من علماء ووجهاء عصره، فضلا عن رحلاته

وسفاراته إلى الخارج (٢٣).

لذلك استمد مادة تاريخية أصلية مهمة وظفها فيما كتب من تواريخ وفضلا عن ذلك «سمع عن شهود عيان» واطلع على الكثير من الوثائق، لكنه لم يقد منها الإفادة المرجوة، إذ زين بنصوصها مؤلفاته، دونما تحليل أو تجريخ على الرغم من أهميتها بصدد النظم المملوكية، الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية (٢٤).

أما عن تاريخه للعصور السابقة، فقد اعتمد على النقل والاقتباس. ويحمد له إثبات مصادره أحيانا، كذا إفادته من مصنفات مؤرخين شيعة من المعاصرين والقدامى (٢٥).

أما عن تصنيفه وترتيبه الأحداث التاريخية، فقد اتبع «النظام الحولى»، شأنه شأن معاصريه، وإن أرخ لأطلال المدن والآثار تأريخا يعتمد طريقة «الموضوعات». وفي نهاية كل «حولية»، كان يسجل تراجم لرجال الدولة والوجهاء والمشاهير والعلماء والشعراء.

أسلوبه ينم عن اهتمام بالبديع، ولغته سليمة، وإن استخدم بعض ألفاظ العامية أحيانا، يؤخذ عليه الإسراف فى استخدام «النهج الحوارى»، دون الاكتفاء بذكر المحتوى والمضمون، كذا الإسراف فى الاستشهاد بالشعر (٢٦). ينفرد عز الدين بن شداد بسمة إعمال النقد فيما نقل عن المؤرخين السابقين إذ كان يعمل العقل والنظر فى الروايات ويرجع ما يراه منطقيا مقنعا. كما تفرد بمعالجة موضوعات جديدة مثل وصف الآثار الباقية عن القرون الخالية (٢٨).

ولعله تأثر فى ذلك بكبار المؤرخين السابقين من أمثال «البيرونى» كما كان منصفاً حين يعلن عن غموض الحقائق المشتبهة، وعدم قدرته على البت فيها (٢٩). مقرراً «أن التاريخ معرض للتصديق والتكذيب، وأن واضعه سائق نفسه إلى التعنيف والتثريب».

هذا فضلا عن وقوفه على الأسباب التى تحول بين المؤرخ وبين الوقوف

على الحقائق، ملخصا إياها في «الخصومة والتحاسد والمداخنة» بين الفقهاء كذا بين «الملوك وتغلب بعضهم على بعض» (٣٠).

ومع ذلك كان مؤرخا «مقلدا» لكن تقليده - حسب قوله - كان «للمؤرخين العدول. على أن قوله مشكوك فيه، خصوصا أنه نقل الكثير عن مؤرخين اهتموا بالأساطير - كالوا قدي - دون تمحيص أو نقد. ويرجع ذلك - فيما نرى - إلى اتباعه نهج أهل الحديث الذين غلبوا الرواية على الدراية.

وهذا يقود إلى محاولة الوقوف على رؤيته للتاريخ وتفسيره وقائعه وأحداثه. كانت رؤيته «دينية» تعول على «القضاء والقدر» فالتاريخ من ثم محكوم بالعناية الإلهية. وله شعر في هذا المعنى نقتبس منه قوله:

من لزم الصبر نال بغيته وطاوعته السعود في الفلك.

ويشئ ذلك بإيمانه - مثل سائر مؤرخي عصره - بالصلة بين طوابع الأفلاك وحركة النجوم وبين الوقائع التاريخية.

ناهيك عن أخذه بكرامات المتصوفة، وأقوال المنجمين، والرؤى المنامية (٣١). وكان يعتبر عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين نموذجا يجب احتذائه، شأنه شأن السلفيين (٣٢). ومن ثم قال بالتفسير الأخلاقي للتاريخ. فلطالما قيم الحكام والمشاهير من خلال منظور أخلاقي.

ومع ذلك، يحمد له ولوج باب «التفسير الاقتصادي - الاجتماعي» - ربما دون وعي - حين تحدث عن تأثير التجارة في الصراع الإسلامي - الصليبي، كما ندد بالبورجوازية التجارية، مبدئا اتسام كبار التجار بالفساد، والرشوة والسرقة أحيانا (٣٣).

أما عن موضوعيته، فمشكوك فيها، إذ برر كل أخطاء الحكام وسياساتهم الجائرة حفاظا على وضعيته الأرستقراطية. كما سكت تماما عن ذكر الأحداث المتعلقة بهذه المفاصد، في حين تحامل على الرعية الذين كانوا في نظره من «أهل الزنا واللواط» (٣٤).

خلاصة القول: إن الفكر التاريخي تدهور في مصر المملوكية - منهجيا -

الأمر الذى انعكس سلبا على مقومات علم التاريخ الأخرى، وأن هذه الظاهرة كانت سائدة فى كل أقطار العالم الإسلامى الذى عاش - آنذاك - مرحلة الإقطاعية العسكرية. وهو أمر يؤكد مقولتنا عن «سوسيولوجية الفكر».

المصادر والتوثيق:

(١) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى - طور الانهيار، مجلدات ٢، ٢٠١، القاهرة ٢٠٠٤.

(٢) شاكر مصطفى: التاريخ العربى والمؤرخون، ج٢، ص ١٥٥، بيروت ١٩٩٠.

(٣) محمد مصطفى زيادة: المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر، ص ٨، القاهرة ١٩٤٩.

(٥) انظر:

أحمد عبد الرازق: المصادر المملوكية المتأخرة، ص ٣٢، ٣١، القاهرة ١٩٧٤.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج٣، ص ٤٥.

(٧) انظر:

محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق ص ٣٩.

(٨) ابن الأعرج: تحرير السلوك فى تدبير الملوك، ص ٦٠، القاهرة د.د.

(٩) روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، ص ٧٤، بغداد ١٩٦٤.

(١٠) ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، ج٢، ص ٢٨٨، القاهرة د.د.

(١١) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ١٩.

(١٢) ابن الأعرج: المصدر السابق، ص ٣١ - ٣٩.

(١٣) عبد المنعم مآجد: الدولة الأيوبية، ص ١١، القاهرة ١٩٩٧.

(١٤) روزنتال: المرجع السابق، ص ١١٦.

(١٥) انظر:

طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، ص ٤٠٣.

٤٠٤، دمشق، دت

(١٦) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ٧٥.

(١٧) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج٢، ص ١٧٨، القاهرة ١٩٦٢.

(١٨) روزنتال: المرجع السابق، ص ٨٦.

(١٩) مرجوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، الترجمة العربية، ص ١٧٤،

بيروت، دت.

(٢٠) روزنتال: المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢١) انظر:

المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي ص ٩٠.

(٢٢) انظر:

Blochet: Histoire des sultans Mamlukis, P.9, Paris, 1919.

(٢٣) سند أحمد سند: العز بن شداد مؤرخا، رسالة دكتوراه، جامعة عين

شمس، مخطوطة، ٢٠٠٤م، ص ١٤٣.

(٢٤) نفسه، ص ٥٨ - ١٦٠.

(٢٥) نفسه، ص ٢٠٨.

(٢٦) نفسه، ص ٢١٣.

(٢٧) نفسه، ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢٨) نفسه، ص ٢٣٩.

(٢٩) نفسه، ص ٢٤١.

(٣٠) نفسه، ص ٢٤٣.

(٣١) نفسه، ص ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١.

(٣٢) نفسه، ص ٢٥٦.

(٣٣) نفسه، ص ٢٥٧.

(٣٤) نفسه، ص ٢٦١.

مستقبل الماركسية

أندرو ليفن

ترجمة: زين العابدين سيد محمد

● هل للماركسية مستقبل؟ يبدو هذا السؤال مفراطاً في الرومانسية، في وقت، من الصعب أن يكون لها حاضر. فالكل - هذه الأيام - يدرك أن الماركسية قد عفا عليهم الزمن. ومهما كانت صحة الإدعاء، أن فكر ماركس، منذ زمن، قد ثبت تلاشي في الثقافة الفكرية السائدة، وأن كل شيء آخر، قد ثبت خطأه من خلال الشك المنطقي، إلا أن تراث الماركسية كان شديد الثراء. لكن، كان بإجماع الآراء، حاسماً محدداً، ثابتاً لا يقبل التحول. ومن ثم، فـ «ماركس»، والماركسية التي تحمل اسمه، أصبحت موضوعين للدراسة التاريخية فقط، وأن أي شخص يعتقد غير ذلك، أهمل بكل ما في الكلمة من معاني، لكن هذه الأطروحة تتحدث هذا الرأي الذي يتفق عليه الجميع.

.. ومن الضروري أن نتذكر، أن المعرفة التي كانت سائدة، من زمن ليس ببعيد كانت مختلفة تماماً.

«بالرجوع لفترة الثمانينيات، نجد أن البعض يؤمن بالماركسية، والبعض الآخر ينزل عليها اللعنة. لكن لا يجادل أحد، أنها ستظل جزءاً لا يتجزأ من التركيبة السياسية والثقافية لفترة غير محددة. ولقد تعرضت الماركسية لعدة أزمات في هذه الفترة. لكن زوالها -

من وجهة نظرهم، لم يكن متوقعاً. ومن بعض الجوانب، كان يبدو أن الماركسية كانت تولد من جديد. هذا بالإضافة إلى أن نوعاً من الماركسية كان لا يزال الأيديولوجية الرسمية في الاتحاد السوفيتي والصين، وفي مناطق نفوذهما التابعة.

وتقريباً حتى لحظة انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية، لم يكن لدى أحد أدنى شك في أن الواقع السياسى سوف يتغير في أى وقت قريب. وكذلك لم يتنبأ أحد بهذا الشكل من الانهيار الذى أودى بالشيوعية إن لم يكن في الشكل، ففي الجوهري، في بلد مثل الصين والماركسية الرسمية للدول الشيوعية كانت حرجاً لمن يعرفون أنفسهم بالماركسيين في الغرب لعشرات السنين قبل انهيار الماركسية. وكان هناك بعض المدافعين عن الماركسية الرسمية، ولا سيما في المناطق التى وصلت فيها للسلطة. وحتى الآن، لم يناقش أحد تقريباً استخدام المصطلح لفصل الشكل الفاشل عن المذهب ككل. والماركسية كمفهوم طوي، وسياسي، قد استمرت لأكثر من مائة سنة وأنها كانت. وفق الرأى العام السائد في ذلك الوقت كمنزل يتكون من عدة حجرات. وافترض الجميع أن به ما يكفي لإقامة أسرة، بين حجراته الكثيرة، ويشمل بذلك الشكل السوفيتي والشكل الصيني، وذلك بهدف تبرير إطلاقه نفس الاسم عليهم جميعاً، وحتى يتحفظوا بماركسية متميزة بعيداً عن الأنظمة المنافسة للنظرية والتطبيق. وفي هذا الشأن، نجد أن الماركسية تشبه المسيحية، على اختلاف مشارب هذه الديانة. وأن الاتجاهات الماركسية المختلفة، كانت مرتبطة، من خلال تاريخ مشترك، بالإضافة إلى الروابط العقائدية العميقة.

... وهذه الأيام، نجد أن فكرة أن كل الاتجاهات التى تصف نفسها بالماركسية، يجمعها جوهر مشترك تبدو أقل قبولاً من ذي قبل.. وعلى عكس، ما سيتوقع المرء لعقود قليلة فقط، لم يكن - على وجه التقريب هناك تحديد للنقطة التى تتوقف عندها الأمور في ظل رغبة كل الاتجاهات الماركسية، في القاء اللوم على الأخرى ووصفها بالخروج عن النهج الماركسي. وبالنسبة لمن يطلقون على أنفسهم ماركسيون «في الغرب» نجد أن الاتجاهات المعرضة للطرد، في أغلب الاحتمالات، ستصبح العقائد السائدة المسيطرة في بعض أو كل الأنظمة

الماركسية الرسمية التي تتبوا السلطة. ومن ثم، قد يعتقد المرء أن الشكوك بخصوص، الاتفاق على تحديد «صفة الماركسي»، سوف تنشأ من خلال هؤلاء الذين أرادوا أن يجعلوا هذه الصفة، غاصرة على مسلماتهم العقائدية، بينما ينكرون ذلك، على بعض أو كل الاتجاهات الماركسية الرسمية. ولكن هذا لم يحدث فقبل انهيار الشيوعية بوقت طويل كانت هناك تقريباً وجهة نظر شاملة بين من يعرفون أنفسهم بالماركسيين، وخاصة الصغار منهم، تتمثل في عدم وجود سبب للدفاع، بشكل أكبر أو أقل، عن الشيوعية السوفيتية، أو الصينية. فالأنظمة الشيوعية التي في السلطة قد جلبت على نفسها الخزي، وبهذا جعلت الخزي يطول الماركسية أيضاً.

لكن، لعدة سنوات، بعد أن أصبح هذا الاتهام شائعاً نجد أن الماركسية، لم تقب فقط، ولكنها ازدهرت. لكن من سخرية القدر - أنه في الوقت الذي انسحب فيه الاتحاد السوفيتي من المسرح، كانت الماركسية تنسحب أيضاً.

وما يميز هذه الفترة أن غيابها (زوالها) أصبح بسهولة متسفاً في الثقافة الفكرية، وأن الماركسيين السابقين بقدر تأثرهم بهذا الغياب، إلا أنهم لم يتركوا أنفسهم فريسة لليأس.

.. ويجب على مؤرخي المستقبل أن يتفهموا هذا التحول الغريب في الأحداث. وسوف أذكر فقط، قدرأ بسيطاً من القصة الواسعة، وهو الجزء الذي يخص الفلسفة الماركسية المعاصرة، والظروف التي نشأت في ظلها. ومن هذه السمة المميزة، تبدو كما لو كانت - في النهاية - فلسفة أكثر من أي شيء آخر، وأنها صاغت الماركسية في سياقها.

وتقريباً، دون إدراك. ماذا كانوا يفعلون، إلا أن بعض المدافعين عن الماركسية باستماتة وأعلنوا في أغلب الأحيان دون تكلف أن ليس هناك شيء مميز للماركسية، على الإطلاق، ما عدا تاريخها بالطبع. وهذه النتيجة لو أنها صحيحة، ستكون ذات أهمية عظيمة، بالنسبة لمن سيتناولون مستقبل الماركسية. ومسألة أن ليس هناك شيء ماركسي مختلف، نجد أن موضوع مستقبل الماركسية لن يؤدي إلى شيء أكثر من التساؤل حول مستقبل هذه الحركات التي تصطبغ بالصفة الماركسية، وتستمر على المنهج الماركسي في حالات

نادرة.

وهذه ليست قضية مرحلة تطور فلسفي. بشكل متزايد، ولا تبدو حتى مرحلة سياسية. لكن هذا لا يهم، لأن الأمر غير نلك تماماً.

.. وسوف أوضح فيما بعد، خطأ فكرة أن ليس هناك شيء ماركسي مختلف. وسوف أجادل أيضاً أن فهماً دقيقاً للجوانب، يختصر الطريق، نحو تجديد النظرية الاشتراكية وتطبيقها.. وسوف يتضح أن المعرفة التقليدية القديمة، كانت أقرب إلى الحقيقة من الأفكار الجديدة، وأن الماركسية، أو بشكل أكثر دقة النظرية الماركسية، ولم تنته وأن العناصر الرئيسية لفكر ماركس، تظل في الواقع معاصرة وفعالة. وهل يوحى هذا الاقتناع أن الماركسية، في النهاية سوف تنتعش؟ وهذا أيضاً لا يهم، إذ أنه يوحى فقط أن غياب الإطار النظري، يقف في طريق هذه النتيجة. وبعد ذلك لا يستطيع أحد أن يتنبأ بما يأتي به المستقبل، وفي مختلف الأحوال، نجد أن مستقبل الماركسية، مثل حاضرها، يعتمد على الظروف التي لا تؤثر كثيراً في قابلية أفقاء ماركس، ومن ساروا على دربه للتطبيق. لكن بغض النظر عن مستقبل الماركسية يمكن القول بقدر لا بأس به من الثقة - أن الفكر السياسي، والحياة السياسية بشكل عام ستكون أكثر ضعفاً لو أن ما هو قابل للتطبيق وبشكل يخلو من التكلف في الماركسية ومميز لها طواه النسيان.

.. لكي يتم ترسيخ هذا الإدعاء وبشكل أكثر عمومية، ولكي ندافع عن هذا التشويق. أن لم يكن ضرورة عن مستقبل الماركسية. وهذا الإدعاء لن يكون سوى جدال بخصوص التميز الفكري، لأفكار ماركس، وتفوقها على الأفكار المنافسة. وأن جدالاً من هذا النوع، يتمركز بالطبع وتحت كل الظروف، على مستقبل الماركسية. ولكي يصبح مناسباً للمهن التي نحن بصدها لابد أن تؤسس الاعتبارات النظرية تاريخياً، وأن توضع الاعتبارات السياسية والاجتماعية في دائرة الاهتمام. ولأن قارئ ماركس يعلم، ولأن الفلاسفة يتجاهلون في تناولهم، أن أفكار النتيجة السياسية تكون دائماً مؤسسة من الناحية التاريخية، ومرهونة من خلال سياقهم، ومن ثم لفهم خصائص هذه الأفكار وتأمل دورهم المحتمل في مستقبل الماركسية، من الضروري أن نتناول

مجموعة من الموضوعات التاريخية، والاجتماعية والسياسية أيضاً.

.. وهذه مهمة جسيمة ومرهقة، وسوف أتناول مجالات محددة فقط، إلى حد الغامرة بتقديم تفسيرات غير متوازنة والقصة التي سوف أطرحها، تلقى الضوء على مجالات التاريخ السياسى المعاصر، الذى يحمل تيارين سياسيين مهمين وواضحين، فى الماركسية المعاصرة، ثم على اثنين من الاتجاهات الجديدة فى الفلسفة الماركسية. أول هذه الاتجاهات الفلسفية، اعتمد على عمل (لويس التوسير) ورفاقه، وقد كانت ظاهرة فرنسية ذات نتائج مهمة للماركسيين وغير الماركسيين فى أى مكان آخر، وعلى وجه الخصوص، العالم الناطق باللغة الإنجليزية والاتجاه الآخر، هو الماركسية التحليلية، الذى كان بشكل كبير نتاجاً للجامعة الثقافية الانجلو - أمريكية - والتأثير الثقافى الشامل للماركسية التحليلية، كان طفيفاً بالمقارنة بماركسية (التوسير) حتى فى الجامعات التى كان ازدهارها فيها ضعيفاً. لكن، من وجهة نظر فلسفية، كانت لأهميتها عظيمة الأثر. ولها تين المغامرتين الفلسفتين، من جانبهما، زعما أنهما جهود لإصلاح جوهر الفكر الماركسي. ومن سخريه القدر بخصوص العديد من المدافعين عنهما. نجد أن كلتاهما كانتا وسيلة للطرد من الماركسية. وسوف أجادل قائلاً إن هذه النتيجة، كانت مختلفة، ولا سيما للماركسية التحليلية وسوف أجادل أن هذه الاتجاهات فى الفلسفة الماركسية، وليس فقط الماركسية التحليلية، ولكن أيضاً ماركسية (التوسير) قد قدمت نواة لانعاش الفكرة الماركسية.

.. وينقسم التفسير المقدم لقسمين: المناقشة فى الجزء الأول، بهدف إلقاء الضوء على احتمالات مستقبل الماركسية ماركسية (التوسير) والماركسية التحليلية، وأزدهرت وانهارت وفى الجزء الثانى، نركز مباشرة على هذه الاتجاهات الفلسفية وتراثها.

.. وأبداً - فى مقدمة الجزء الأول، ببعض الانتكاسات الانطباعية والتجريبية - على التفسير السريع لبينتنا السياسية. وفى الفصل الثانى، أرسم الرؤيا السياسية والفكرية التى ظهرت بعد الثورة الفرنسية، وبهذا أحدد مكان الاشتراكية فى هذه الرؤيا الواسعة. وأطرح، أيضاً المناقشة على ما يميز الماركسية، عن الاتجاهات الأخرى للفكر الاشتراكي، وعلى وجه التحديد، الزعم

بأنها اشتراكية علمية (على أساس أنها ضد فكرة اليوتوبيا) وسوف يظهر هذا الجدل، بشكل مستمر فى الفصل الثانى، ولا سيما فى الفصول الخاصة بالماركسية التحليلية. وفى الفصل الثانى، أعرض بعض الأفكار عن اليسار الجديد، لأنه منشأ، وازدهر، ثم انهيار فى فترة منتصف الستينيات، وانتهى فى فترة السبعينيات.

وفى الوقت الذى بدأ أن اليسار الجديد قدم بداية جديدة. ومن وجهة النظر المعاصرة، يبدو بشكل كبير كأخر مرحلة للييسار (الييسار الأخير)، والمرحلة الأخيرة لطموح بدأ منذ أكثر من مائتى عام. وكلا الانطباعين خاطئ، لكن فى ضوء رد الفعل المفاجئ والسقوط المروع، فى هذه المرحلة السياسية التى أصبحت فيها ماركسية التوسير والماركسية التحليلية مفهومة، ولكن نستطيع أن نغطى المعنى، فى السياق الذى تصرف الماركسيون من خلاله فى العقود الأخيرة، وتفسيرى للييسار الجديد واتجاهاته الأولى، عبر مجموعة من الموضوعات. ولكنى نستخلص ما هو ضرورى منها، سوف أرسم الادعائين معاً للقصة فى خاتمة الجزء الأول.

.. وعلى الرغم من اختلافهما، نجد أن الماركسية التحليلية، وماركسية (التوسير)، لهما عدو مشترك إذ أنهما ترفضان ما أسميه بالماركسية التاريخية، وهى ماركسية كل الماركسيين تقريباً، قبل ظهورها.. وفى مقدمة الجزء الثانى أقدم تفسيراً مختصراً لهذا الرأى المنقول. ثم استمر فى دراسات مجالات ماركسية (التوسير) والماركسية التحليلية اللاتين تحملان السؤال عن مستقبل الماركسية. ويركز الفصل الثالث على ما وراء فلسفة التوسير وفى الفصل الرابع أركز على فكرته عن الانهيار الاستجولوجى والفصل الخامس، يعيد تفسير اتجاه حركة الماركسية التحليلية والفصل السادس يصف بعض النظريات والفرضيات الماركسية المهمة، وبشكل مختلف، وتتعلق بالاشتراكية العلمية ومضامينها على النظرية السياسية. وهناك كثيراً من الجوانب المهمة، فى الماركسية التاريخية، وماركسية «التوسير» وأن أهمل هذه الجوانب، سيعرض مستقبل الماركسية للخطر. ولكن هذا هو تراث الماركسية التحليلية.

الذي يهمننا أين نثيره بشكل كبير.

وسواء كان هذا ذكاء أو العكس، نجد أن الماركسين التحليليين أكثر من خصومهم التقليديين أو المعاصرين، اكتشفوا أو أعادوا اكتشاف كل ما هو حيوي في الفكر الماركسي، وبالنسبة لهم أكثر من الآخرين، كان التحول شيئاً ضرورياً إذا أرادوا أن يستمروا في عمل ماركس. وأنا - من خلال الفكرة التي في ذهني، سوف أستخلص، باختصار «أين تقف الأمور الآن»، وذلك من خلال بعض الاقتراضات العامة، لما قد يحمله المستقبل.

.. والفصول التالية، تقدم تفسيرات مختارة وعامة عن موضوعاتها. وكل الآراء السابقة التي أخبرت القارئ بها، قد يكتشف أنها مبالغ أو خاطئة. ولكنني لن أكون قادراً على فعل ذلك بهدف نيل رضا الجميع، وهذا أمر لا يمكن تفاديته، ولا سيما، في كتاب صغير الحجم، يدور حول عدة موضوعات وهذا بصفة عامة لا يدعو للأسف. وهذا مجال مهني يخص الأكاديميين ولا سيما لو كانوا فلاسفة بالممارسة، ويجعلهم متعمقين في التفاصيل. وهدفى هنا هو الرد على معتقد الثقافة السياسية والفكرية السائدة، وهي محاولة مستفيضة لتوضيح كل إدعاء قد يكون غير مفهوم وشائك. وفي هذه النقطة مطلوب، قبل كل شيء تقديم تفسير شامل لطرد أي فكرة لا أساس لها من الصحة، لكنها رغم ذلك منتشرة، بخصوص عدم قابلية الماركسية للتطبيق.. والبيان الشيوعي الشهير، أعلن أن في مجتمع البرجوازية «كل ما هو جامد، سيذوب في الهواء في النهاية» والرأي، اليوم لهؤلاء الذين كانوا على حافة النظرية الماركسية، منذ عدة سنوات فقط، ويدعون أن الماركسية قد انتهت، وسوف أوضح أن أفضل أعمالهم تثبت أخطأهم.

.. والقصة التي سوف أعيد تفسيرها، هي القصة التي مررت بتجربتها، فقد كنت منغمساً في سياسات اليسار الجديد، في مدينة نيويورك حيث ولعدة أسباب منها وجود المتعصبين من جماعات اليسار القديمة، من كل الاتجاهات المتخيلة، والتجربة كانت إلى حد ما - فريدة وكنت شغوفاً بأعمال (التوسير) في ذلك الوقت وهي فترة لم يكن معروفاً فيها، للعالم الناطق باللغة الإنجليزية

ولاسيما في الولايات المتحدة - وأول إصداراتي كانت على (التوسير) في (أمريكا الراديكالية) الطبعة الثالثة رقم ٥ لسنة ١٩٦٩ والطبعة الرابعة ورقم ٤ لسنة ١٩٧٠ ثم «الجورنال النظرى» للمجموعة الرئيسية لطلبة الراديكاليين في الولايات المتحدة، وطلاب المجتمع الديمقراطي (SDS) ويبدو أن (التوسير) سار عكس التيار الأمريكى كما فهمه طلاب المجتمع الديمقراطي، وبناء على ذلك، أصر محررو (أمريكا الراديكالية) على طبع أبحاثى فضلاً عما لا يقل عن خمسة أعمال نقدية جريئة ولم يساورنى الخوف فى ١٩٦٩ ذهبت لفرنسا أملاً فى التبحر فى دراسة بيئة (التوسير). ولسوء الحظ، كان عام ١٩٦٩، واحداً من السنوات التى كان فيها الأستاذ متوَعك الصحة (لأسباب نفسية ستتضح جميعها فيما بعد). وفى هذه الأثناء كانت محاور أفكار التوسير مثل محاور كثيرة أخرى فى الحياة الفكرية الفرنسية، فى ذلك الوقت، مستغلة على الفهم. وعلى الرغم من أننى، قضيت معظم العقد التالى فى السفر بعد مرحلة (التوسير) بكثير، التى قضيتها فى فرنسا وحتى فى بريطانيا العظمى، وفى النهاية لم أستطع الصبر ثم والفضل يرجع لبعض الأعمال المشتركة التى قمت بها، فى أواخر السبعينيات مع (اريك إولنج رايت).

حتى أصبحت بشكل مباشر مستغرقاً فى افتراضات الماركسية التحليلية لأن معظم رواها كانوا موجودين، ولكننى ظلت أكثر تعلقاً بالمشروع أكثر من غالبيتهم وإلى درجة كبيرة نفس الشئ صحيح بالنسبة لاهتمامى الحالي، بسياسات اليسار الجديد وماركسية التوسير.

وقد يكون هذا نوعاً من الربط الأحق الذى اعتبره (رالف والدو إيمرسون) (قزاعة العقول القصيرة)، ولكننى أعنى غير ذلك.

وعلى أية حال هناك إحساس أن ما يلى هو دفاع عن هذا الاتهام ودفاع عن يسار جديد عن ماضى أصحاب ماركسية التوسير والماركسيين التحليليين لكن هذا بالطبع أقل ما فيه. وما يهم هو المستقبل وموضوعي، فى هذه المرحلة من التاريخ أن فهم هذه الظواهر السياسية والفلسفية يصبح مهماً وريحا لدرجة أنه أصبح ضرورياً، لتجديد الفكر الاجتماعي.

.. والجزء الباقي من الفصلين الثالث والرابع يتناول «التوسير» وهو البحث الأول الذى طبع منذ ما يزيد على عشرين عاماً، ويسمى (ماركسية التوسير: الاقتصاد - والمجتمع) (الطبعة العاشرة، رقم ٣ لسنة ١٩٨١ ص ٢٨٣، ٢٤٣) والبحث المقدم فى ذلك الوقت «تأسيس تفسيرات فى ضوء خلفيتى الالتوسيرية. وعلى الرغم من أن رأى بخصوص أهمية عمل التوسير يختلف الآن تماماً عن ذى قبل إلا أننى أجد نفسى مهتماً بنفس الأفكار الواسعة، وتفسيرات التوسير المختلفة، بخصوص التطبيق الفلسفى وقائده لكن من المحتمل أنه يضل فكرة الانهيار الاستيجولوجي.

والفصل الخامس عن الماركسية التحليلية، يتداخل بشكل أساس مع تناولى - «الماركسية» فى طبعات (جيرالد جوس) و(شاندرون كوكاساس) و(دليل النظرية السياسية) وأنى أشكر المحررين، لأنهم سمحوا لى بالإطلاع على هذه المادة وهذا الفصل وكذلك الفصل السادس، والخاتمة، طور الأفكار التى ذكرتها فى العديد من إصداراتى على عقود عديدة ماضية بما فيها (نهاية الدولة - لندن - طبعة ١٩٨٧) و(إعادة بناء الماركسية): مقالات فى تفسير، ونظرية التاريخ، وهو تأليف بالاشتراك مع (إريك أولن رايت) واليوت. ريسوير (لندن - طبعة ١٩٩٢) وكذلك (الإرادة العامة) كمبروج ١٩٩٣. والمساواة: من وجهة نظر يوتوبين (أثاكا: طبعة جامعة كورنيل ١٩٨٩). وأخيراً الفصل الخاص بماركس فى «الفلسفة السياسية الساحرة (اكسفورد: بلاك ول ٢٠٠١) والقراء الذين اعتادوا على هذه الكتابات، سوف يجدونها صباها هنا. ولكن هدفى فى هذا الكتاب. عكس الأعمال الأخرى لا يعمل فى ضوء مسحة الماركسى التحليلي. ولكنها محاولة لفهم المعنى، والمعنى الحالي، وذلك المعنى فى السنوات القادمة.

ابن رشد.. وتحرير العقل

وديع أمين

وقع خطأ غير مقصود العدد الماضى فى مقال وديع أمين «ابن رشد» لذا ننشر المقال مرة أخرى مع اعتذارنا للباحث الكبير ولقراءنا الأعزاء.

«أدب ونقد»

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد فى مدينة قرطبة سنة ٥٢٩هـ / ١١٢٦م ونشأ فى أسرة لها جاه ونفوذ علمى وسياسى كبير فى زمن الخليفة أبى يعقوب المنصور بالله الموحدى . وكان جده قاضى القضاة بالأندلس ومن فقهاء المذهب المالكي، وشهد له المؤرخون بالتقوى والصلاح وصحة الدين، وله فتاوى مخطوطة للتوفيق بين الحكمة والشرعية لاتزال محفوظة فى مكتبة باريس وتدل على النظرة العلمية المتقدمة التى ورثها عنه حفيده أبا الوليد، وكانت توكل إليه مهام سياسية بين مراکش والأندلس بجانب القضاء. وكان أبوه قاضيا أيضا. ودرس أبو الوليد الفقه والعلوم الشرعية والطب والرياضة وتأثر بفلسفة ابن باجه وصديقه الطبيب الفيلسوف ابن طفيل. وفى عام ١١٦٩م تولى القضاة بأشبيلية. ثم تولى وظيفة قاضى القضاة بقرطبة سنة ١١٧١م واشتهر بالفلسفة بجانب القضاء، وعرف عنه الانقطاع إلى الدرس والبحث ولم يتخلف عن هذا العمل

سوى ليلتين فى حياته هما ليلة زواجه وليلة وفاة أبيه. وعرف عنه الكرم الشديد والبذل والعطاء للفقراء، وكان يبذل العطاء للمعوزين والمحتاجين وأيضاً إلى الذين لا يحيونه ويتهمونهم بالكفر والذين يسيئون إليه، ويتواتر عنه الجدية والاستقامة والتواضع، حتى أنه لم يكن يهتم بالاتفاق على ملابسه وهندامه وعزوفه عن المظاهر ومجالس الأنس واللهو والحرص على مكانته الأدبية واعتزازه بكرامته واحترامه لنفسه وعدم التزلف ومداينة الحكام واستغلال هذه العلاقة من أجل منفعة شخصية أو الحصول على جاه أو مال كما يفعل غيره من العلماء والفقهاء فى الإثراء وجمع المال.

وكان يحفظ الجيد من الشعر للمتنبى وأبو تمام وغيرهما من كبار الشعراء. وكانت هذه الخصال تجعله محل طمع الطامعين فى كرمه وإحسانه. وكانت هذه الخلق نابعة عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس. ويذكر عنه المؤرخون: كانت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يعرفها فى ترفيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة.

وفى سنة ١١٦٩ قاده صديقه الفيلسوف والطبيب ابن طفيل للتعرف على السلطان أبو يعقوب يوسف الموحدى الذى عهد إليه شرح ما غمض من كتاب العلم الأول «أرسطو» وكانت تلك بداية تفرغه واشتغاله بدراسة وشرح أعمال أرسطو الفلسفية.

وفى سنة ١١٨٢م حل ابن رشد محل صديقه ابن طفيل الذى تقدمت به السن كطبيب خاص للسلطان أبو يعقوب فى قصره بمراكش بجانب وظيفة قاضى القضاة وبعد وفاة السلطان ١١٨٤ استمرت علاقته بأبنة الخليفة أبو يوسف النصور.

عاش ابن رشد فى عصر حافل بالتأخر والانحطاط يضطهد فيه الفقهاء الفلاسفة والمفكرين والمشتغلين بعلوم الأوائل وسيطرة الفقهاء المالكيين ونقوذهم على الجماهير، واضطرار الحكام الذين يدينون بالمذهب الظاهرى بالرغم من احترامهم للعلماء والمفكرين للرضوخ لضغوط الفقهاء والنزول عند رغباتهم تقريباً إليهم ومما ألتهم خشية إثارة الجماهير ضدهم.

وهذه الظروف الخاصة بعصره جعلته يصطلم فى أواخر أيامه بالرجعية

الدينية والسياسية التي حقدت عليه وأخذت تدس له عند الخليفة أبو يوسف المنصور وتتهمه بالمرور عن الدين والزندقة والاشتغال بعلوم الأوائل. واختلقوا جملة افتراءات وأكاذيب وتحريفات لما جاء في كتبه ونسبوها إليه ونجحوا في إثارة العامة ضده، واضطر السلطان تحت ضغط وهياج الفقهاء والغوغاء وإرضاء لهم إلى محاكمة ابن رشد. وانتهى الأمر بدعوة الخليفة المنصور جماعة العلماء والفقهاء لمحاكمة قاضى قرطبة والنظر في آرائه التي جاءت في مؤلفاته.

وعقدت المحكمة بالمسجد الكبير بقرطبة لمحاكمة قاضى قضاة قرطبة والنظر في كتاباته ومؤلفاته من الناحية الشرعية وحضر الخليفة المحاكمة بنفسه وحضر ابن رشد وطلابه ومؤيدوه وكالعادة وبدون الاستماع إلى دفاع ابن رشد عن نفسه صدر الحكم بإدانته وأحرق كتبه في الفلسفة والطبيعة والفلك والعقائد وتجريدته من وظيفته ونفيه إلى قرية اليسانة بالقرب من قرطبة وكانت منفى لليهود من قبل. ولم يذكر المؤرخون والباحثون الذين تكلموا عن محتته مسألة واحدة كانت فيها مروقاً عن الدين أو الزندقة، والتهمة التي حكم وعوقب من أجلها هي اشتغاله بعلوم الأوائل وشرح كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية.

ولم تطل محنة ابن رشد فقد تدخل سراة القوم في إشبيلية لدى الخليفة أبو يوسف المنصور الذى عفا عنه وأعاد إليه اعتباره وردّه إلى مكانته. كما استدعاه إلى بلاطه بمراكش للترحيب به فحضر. وقيل إن المنصور لما رجع إلى مراكش نزع عنه غضبه على الفلسفة والفلاسفة وأقبل على قراءة الفلسفة وأكثر من الاطلاع على كتبها..

وفى سنة ١١٩٨م/ الموافق ٩ صفر ٥٩٥هـ توفى ابن رشد ودفن في مراكش، ويعد ثلاثة شهور تم نقل رفاته وكتبه على جمل إلى مقابر أسرته في قرطبة.

فلسفته

كان الفلاسفة العرب يبذلون عنايتهم في إثبات خلق المادة وحدوثها من العدم، ووجود الله منفصلاً عن الكون ويهيمن عليه بأفعاله. وأن الذات العلية علة الموجودات كلها.

أما ابن رشد فقد خالفهم في حدوث العالم وقال بقدمه أى بأزليته. وهذا الكون

يتضمن جميع الصور بالقوة فيظهرها للوجود المحرك الأول. ولذلك أصبح العالم الذي نرى كائناته الآن نتيجة تلك الحركات. والمحرك الأول يحرك الفلك الأول وهذا يوصل الحركة إلى الكواكب السيارة التى تنتهى إلى فلك القمر الذى يحركه العقل البشري. ولكل فلك عقل. أما العقل البشرى (الفعال والمنفعل) فله صورة أبدية واحدة غير قابلة للفناء ومنفصلة عن الأشخاص وبواسطته تتصل النفوس البشرية بعقل العقول..

وقد ميز ابن رشد كأرسطو بين العقل الفعال والعقل المنفعل فالأول يتجرد عن كل اتصال بالهولي. والثانى خاص بالأشخاص وقابل للفناء كسائر القوى النفسية المتغيرة والمعرفة لا تدرك إلا باشتراك العقلين فالعقل المنفعل يسعى للاتصال بالعقل الفعال كما يستلزم القوة الفعل، وكما نحتاج الهولي للصورة ومتى تم الاتصال أدرك الإنسان معرفة الأشياء وفهمها بالحالة التى هى عليها.. فنظرية الاتصال التى كانت مدار الفلسفة النفسية الشرقية جردها ابن رشد من مظهرها الصوفى . إذ قال إن الاتصال باله لا يصير إلا بالتعليم وبهذا يتزحزح النقاب الذى تتقنع به حقيقة الكائنات وتتجلى الألوهية بمظهرها الباهر.

وتؤدى فلسفة ابن رشد إلى المذهب المادى والطول فينكر البعث والحياة الأخرى ويعول أن الإنسان بجسمه يفنى أما الإنسانية المطلقة فباقية خالدة.. وهو لا يسلم بأن الإنسان مسير فى أفعاله الأخلاقية وأن الخير ليس موكولاً لإرادة الله بل الحرية للإنسان وإلا لما كان للظلم والعدل معنى. وهو يعطى الإنسان الحرية الكاملة فى الإرادة والعمل بل جعلها وسطاً بين الجبر والاختيار. أى أنها من الوجهة النفسية مطلقة ولكنها مقيدة بالظروف الخارجية والمؤثرات العرضية.. وهذا ما انتهى إليه ابن رشد فى مذهبه وفلسفته.

ويعتبر ابن رشد من أبرز الفلاسفة الذين أرسوا دعائم النزعة العقلية فى الفكر الغربى الإسلامى. وتوجد فلسفته متضمنة فى مؤلفاته وثنايا شروحاته وتلخيصاته لكتابات أرسطو وتشمل إضافاته وآرائه ومنهجه الخاص، كما تعبر عن مذهبه مما جعل شروحه لفلسفة أرسطو تنفرد على جميع من سبقوه من شراح، كما تتضمن تطويراً لكثير من القضايا الفلسفية فى كتابات أرسطو حيث عمل جاهداً على إبراز تلك النواحي المادية فى فلسفة أرسطو. ولقد ساد

الخطأ زمنًا ما من أن ابن رشد مترجم ذلك الفيلسوف اليوناني، ذلك أن مؤلفات أرسطو كانت معروفة قبل ابن رشد بثلاثة قرون.

وقد قام بترجمتها العلماء السوريون والكلدانيون وأخصهم الأطباء النساطرة هذا فضلًا عن شروحاته لكتب أرسطو وهي على ثلاثة أنواع مطور ووسط ومختصر.

وإن أغلب مؤلفات ابن رشد مترجمة إلى اللغتين العبرية واللاتينية. ويمكن التعرف على فلسفة ابن رشد أيضًا من كتابه «تهافت التهافت» في الرد على الإمام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي يحمل فيه على الفلاسفة والعقل. ويناقش ابن رشد أفكار ونظريات الغزالي الغيبية، ويفند كل فكرة يطرحها الغزالي في ضوء المنطق.

ويضع الفكرة الصحيحة التي تتفق مع منطق البرهان، وكان همه تصحيح الآراء التي أوزدها الغزالي والتي كان ينسبها إلى الفلاسفة عمومًا وعلى رأسهم أرسطو، وراح يفند تلك الآراء ويبين أنها منحرفة عن مذهب المعلم الأول وأنها مأخوذة من ابن سينا كما يوضح قصور معظم أفكاره عن مراتب اليقين والبرهان متهما إياه بعدم الإيمان بالعلم وهدم الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات وهي أساس العلم الطبيعي. وحسب قوله: إن من يرفع السببيية يرفع العقل ويبطل العلم» ويفسر ابن رشد الدين تفسيراً عقلياً ويؤكد أن ما جاء في القرآن الكريم يمكن أثباته بالعقل، ويرى أن الفقهاء اكتفوا بظاهر الشرع ولم يوفقوا بين الدين والفلسفة وحرّموا على أنفسهم النظر العقلي في الدين، وصدوا الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله. إذ كيف يعترف الله حق معرفته أن لم يكن ذلك بدليل العقل والبرهان.

وأكد ابن رشد على خلود العالم الطبيعي وأن العالم خلق مستمر ومتجدد دائم والله نظام هذا الخلق وقوته الداخلية، وتعد كتاباته في هذا الشأن سابقة على عصره، وأن العلماء والفلاسفة الذين جاؤا بعده بمئات السنين قد أقاموا تفسيرهم حول خلود العالم الطبيعي استناداً إلى أدلة وحجج ابن رشد في هذا الموضوع. كما أكد أن العقل الإنساني الجماعي خالد، وهو بمثابة مجموعة العلم الإنساني، ذلك أن العلم عمل جماعي للإنسانية جمعاء.

ولقد حاز ابن رشد شهرة عظيمة في الطب ويعتبر كتابه «الكليات» مرجعاً مهماً في علم الطب، ويتضمن ثمرة جهوده في مهنة الطب بجانب الفلسفة وغيره يتناول بالتحليل العلاقة بين الطب والعلم الطبيعي والرابطة بينهما، وتعريف المرض بجميع أسبابه وبشأن حفظ الصحة. واقتصر في كتابه وهو من سبعة أجزاء على الأصول دون الاهتمام بالأمور الجزئية والفرعية في مهنة الطب، ويشمل التعريف بالمرض بجميع أسبابه ولواحقه وحفظ الصحة وإزالة المرض والأغذية والأدوية. وقد نقل الكتاب إلى اللاتينية وكان يدرس في جامعات أوروبا منذ القرن الثالث عشر ولادة أربعة قرون. ويقول في مقدمة «الكليات» يعرف بصناعة الطب: «إن صناعة الطب فاعلة عن مبادئ صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وأبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد أحد من الأبدان، فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرئ ولابد بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ثم تنتظر حصول غايتها في صناعة الملاحة وقود الجيوش.. ولما كانت الصنائع الفاعلة - بما هي صنائع فاعلة - تشتمل على ثلاثة أشياء أحدها معرفة موضوعاتها والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك الغايات في تلك الموضوعات - انقسمت باضطراب صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة. فالقسم الأول هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان البسيطة والمركبة، ولما كانت الغاية المطلوبة هنا صنفين: حفظ الصحة وإزالة المرض - انقسم هذا الجزء إلى قسمين إحداهما يعرف فيه ما هي الصحة لجميع ما به تقوم، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها. والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض بجميع أسبابه ولواحقه.. ولما كان أيضاً ليس في معرفة مائة الصحة والمرض كفاية في حفظ هذه وإزالة هذا - انقسم هذان الجزآن أيضاً إلى جزئين آخرين: إحداهما يعرف فيه كان تحفظ الصحة - والثاني كيف يبطل المرض.. ولما كانت الصحة أيضاً والمرض ليسا بينين بأنفسهما من أول الأمر أحتيج أيضاً إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية وضار. هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة. وإذا كان كذلك فياضرار ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء

عظمى:

الجزء الأول: يذكر فيه أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس، البسيطة والمركبة

الثاني: تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها

الثالث: المرض وأنواعه وأعراضه

الرابع: العلامات الصحية والمرضية

الخامس: الآلات وهى الأغذية والأدوية

السادس: الوجه فى حفظ الصحة

السابع: الحيلة فى إزالة المرض.

ونحن نقصد فى ترتيبها ها هنا إلى هذه القسمه، إذ كانت هى القسمه الذاتيه لها.

ولابن رشد اجتهادات فقهية تذكر فى العالم الإسلامى، ويتضمن كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» آراءه الاجتماعيه والإصلاحية فى خدمة المجتمع الأندلسى والأمة الإسلاميه..

وطالب ابن رشد بإلغاء الفوارق الاجتماعيه بين الرجل والمرأة والمساواة بينهما فى الحقوق باعتبارهما متساويين ولا يختلفان فى طبيعتهما العقلية، وإن كان الرجل يتميز عنها بزيادة فى القوى البدنيه إلا أنها تتفوق عليه بطبيعتها فى كثير من المجالات والمهن واحتمال الآلام.

وطالب بضرورة تحرير المرأة من قيود العبودية التى تكبلها وحطمت قدراتها وأهدرت مواهبها العقلية. وهو يكشف بذلك عن اهتمامه بالقضايا الاجتماعيه بجانب القضايا الفكرية العامة فى عصره.. ويعتبر ابن رشد النافذة التى أطلت منها أوربا على حضارة الإسلام، وكان الصلة والتفاعل بين التراث العقلانى الإسلامى والنهضة والحضارة الأوربية الحديثة.

حتى أنه فى القرن الثالث عشر لم تقبل جامعة باريس إدخال فلسفة المعلم الأول أرسطو إلا مفسرة على شروح ابن رشد. وكانت الجماعات الرشديه من أنصار فلسفته وأفكاره فى الجامعات الأوربية تمثل اتجاهًا قويًا فى اتجاهات الفكر الأوربي، وأن تساهم فى النهضة والحضارة الأوربية العلميه والتقدم الإنسانى حتى القرن الثامن عشر وعرفت بالرشديه اللاتينية.

الفلسفة.. جدل الخاص والعام

حسين مروة

تابع المفكر حسين مروة في العدد الماضي في بحثه في العلاقات الاجتماعي في الدراسات الاستشراقية نشوء العلاقات الطبقية في المجتمع العربي التي أدت إلى الخروج علي الشرك في الوثنية إلى التوحيد تطلعا إلى توحيد الجزيرة العربية وإقامة سلطة مركزية وكان ذلك تمهيدا لظهور الإسلام في مجتمع يتحول من قبلي بطرييكي إلى مجتمع اقطاعي، ويفتح بلدانا كان النظام الإقطاعي فيها متداخلا مع الرق مثل المجتمعات البيزنطية والساسانية إلى أن كان العصر الأموي الذي تقلص فيه دور العبيد في الاتباع كما استنتج ذلك باحثون سوفيت تعرضوا لفكرة المركزية الأوروبية في الفلسفة مؤكدين وحدة الفلسفة العالمية التي هي نتاج جدل العام والخاص كما يوضح الباحث في الجزء التالي من كتابه.

ظهر لنا، مما سبق، أن هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي: الأول، هو الواقع السلبي، وهذا يعني الدراسات التي شوهت هذا التراث، والتي جهلت أو تجاهلت محتوياته التقدمية. والثاني هو الواقع الإيجابي. وهذا يعني الدراسة ذات المنطلقات المادية، والدراسات ذات الاتجاهات التحررية. إن فضل الدراسات الإيجابية بنوعيتها كونها أسهمت في تصحيح

المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعامه، والفلسفي منه بخاصة. ولكن المسألة الآن أنه لم تظهر - بعد - دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية، شاة ونمواً وتطوراً، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي الإسلامي مادياً وروحياً، ضمن سيطرة التفكير الديني والنظم الإسلامية. لذلك لم يكن ممكناً لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا، كما لم يكن ممكناً لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه. من هنا أصبح من الواجب أن نستخلص ضرورة القيام بدراسة، أو دراسات، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الأساس، تحاول استيعاب التراث بكليته بترابط مراحلها وتسلسلها، والنظر في قضاياها الأساس، لاستخلاص الوجه الآخر للموسم من محتوياته ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة، أو بالمهم من شروطها. فأن ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هذا الجهد، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر إلى الكثير من مستلزمات هذه العدة؟

فالواقع إذن أن هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة أشبه بالمغامرة. ومن الطبيعي أن محاولة بهذا القدر من الأهمية، على طريق لما تزل غير معبدة، لا بد أن تتعثر بنواقصها وإخطائها أكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمتهائاته. إن المحاولة التي يتقدم بها هذا الكتاب، إذ هي تجئ كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة، وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد - تحدد مهماتها في ضوء المحدد الآتي:

١ - دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته (١) مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي خلال القرون الوسطى، أي أن هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في إنتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات

الشرق والغرب اليوناني.

٢ - الكشف عما أهملته أو أخفته دراسات البعض، أو لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الأخرى، وهو ما يحتويه التراث الفلسفى من قيم تقدمية أو نزعات مادية كالتى أشرنا إليها فى ما سبق من هذه المقدمة (٢)، مع مراعاة كون هذه القيم وهذه النزعات ظهرت بأشكال لها طابعها التاريخي، فهى إذن تختلف عن أشكال القيم التقدمية والنزعات المادية فى عصرنا، كما أوضحنا ذلك ببعض التفاصيل من قبل (٣)، أن هذه المهمة تتناول - بالطبع - فضح التشويهات التى تعرض لها هذا التراث، ونقد التفسيرات الوحيدة الجانب التى لم تتعمق جوهره، بل اكتفت بتفسير ظاهراته تفسيراً مثالياً وغييباً بمختلف أشكالها، مهمة أخذ هذه الظاهرات فى إطار حركة الواقع التاريخي، متجاهلة جذورها الاجتماعية (٤)، التى وضعت الفكر الفلسفى التراثى فى مكانه الخاص من التعبير عن الواقع الاجتماعى فى حركة تطوره الدائم، وأن كان تعبيره عن هذا الواقع يأتى بطريقة غير مباشرة، نظراً لكون الفكر الفلسفى - كغيره من الأشكال العليا للوعى - له قوانينه الخاصة وطرق تطوره الخاصة، أى أن له استقلاله النسب (٥).

٣ - دراسة التراث الفلسفى من خلال القضايا المطروحة فى التراث، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها، مع الانتباه إلى أن هناك من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية. فقد يحتل فيلسوف عظيم مرحلة بأكملها، بل قد يحتل أكثر من مرحلة فى تاريخ الفلسفة.

ولكن، ماذا يعنى الفيلسوف العظيم فى مثل هذا الحال؟ إنه يعنى - فى الواقع - أن أفكاره تجى فى لحظتها التاريخية كقفزة كيفية فى طريق تطور الفكر الفلسفى البشرى. غير أنه ما من قفزة كيفية إلا وقد مهد لها وحتمها تطور جرى خلال مدة معينة، طويلة أم قصيرة. لذلك يمكن القول إن أى فيلسوف عظيم يقف على أكتاف سابقيه من الفلاسفة وأفكارهم، وأن لم يكونوا من العظماء، بل قد لا يكونون حتى نوى شهرة، فهؤلاء هم المداميك فى عمارة فلسفته العظيمة. فإذا صح الوصف المجازى للفيلسوف العظيم بأنه قمة الهرم، فإن القمة تكون أعلى فأعلى كلما كانت قاعدة الهرم أضخم وأعرض. والفلاسفة

الذين سبقوه، أى أفكارهم، هم هذه القاعدة. وإذا حاولنا تدمير الهرم إلا قمته فقد أبقينا هذه القمة شيئاً تافهاً معلقاً فى الفراغ. من هنا كان الأسلوب الأفضل فى دراسة التراث أن نراعى هذا التداخل الواقعى بين القضايا الفلسفية فى مجراها الموضوعى وبين الأهمية الاستثنائية أحياناً لبعض الشخصيات الفلسفية.

٤ - تحديد مراحل الفكر العربى على أساس تطوره نحو الفلسفة، ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل: الأولى، مرحلة ما قبل النظر الفلسفى، هذه تشمل عصر الجاهلية، وبدء نشأة الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين. الثانية، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفى فى حركة القدرين، والجبرين، الحركة الكلامية المعتزلية. وهذه تشمل العصر الأموى وقسماً من العصر العباسي. الثالثة، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتى الإسلامى (علم أصول العقائد، أى علم الكلام، وعلم أصول الفقه). وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربى - الإسلامى فى العصر الوسيط. على هذا الأساس انقسم الكتاب نفسه إلى ثلاثة أقسام، كل قسم منها يختص واحدة من هذه المراحل الثلاث.

٥ - تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الأولى للتفكير الفلسفى، ولتشكل الفلسفة العربية - الإسلامية بصورتها المستقلة عن أشكال التفكير الأخرى فى عصرها.

٦ - دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التى دخلت جزءاً عضوياً فى البنية الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربى - الإسلامى. لقد نظمت هذه الشعوب المختلفة البيئات، جغرافياً وتاريخياً وقومياً وثقافياً، تشكيلة حضارية واحدة ذات خصائص تاريخية جديدة هى نتاج تلك الحركة التفاعلية الديناميكية النادرة المثال من حيث استجابتها لفعل قوانين السيرورة بمقاييس عمقية وأفقية لا تزال الدراسات الإثنوغرافية تختلف فى سيرها. غير أنه من الممكن أن نجد تفسيراً واقعياً لهذه الظاهرة التاريخية الكبرى فى الانقسام الاجتماعى الذى كان يطغى غالباً على الانقسام القومى. ذلك أن هذا الانقسام الاجتماعى الذى كان يطغى غالباً على الانقسام القومى. ذلك أن هذا الانقسام الاجتماعى قد

استقطب معظم التناقضات الرئيسية المتحركة في ذلك المجتمع الجديد، بحيث كانت تتمحور هذه التناقضات عند احتدامها، في كثير من الحالات، حول الصراع بين جبهتين مركزيتين: جبهة المنفردين في كثير من الحالات. حول الصراع بين جبهتين مركزيتين: جبهة المنفردين بالامتيازات القطاعية من الارستقراطية العربية الحاكمة والارستقراطية المحلية في البلدان المحكومة، تقابلها جبهة المتضررين بهذه الامتيازات والمضطهدين اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا من جماهير المنتجين في الريف والمدينة، احراراً وأرقاء، على اختلاف أصولهم القومية. تشهد بذلك جميع الانتفاضات والثورات في مختلف اجزاء دولة الخلافة. إذ كان يشارك فيها أناس تختلف انتماءاتهم القومية، في حين تتوحد أو تتقارب انتماءاتهم الطبقية والايديولوجية.

ولعلنا نجد في ثورة القرامطة والثورة البابكية وحركة إخوان الصفاء أوضح الأمثلة على ذلك. أن تركز التناقضات وأشكال الصراع التناحرى في مجال الانقسام الاجتماعى - السياسى أكثر من تركزها في مجال الانسجام القومى. في إطار النظام الاجتماعى - السياسى الواحد، قد سهل عملية التفاعل ببعديها: العمقى والافقى، إلى حد كبير. وليس يمكن فهم هذا الواقع إلا بتذكر أساسه السكانى، الذى هو بذاته جزء من العملية التاريخية تلك.

نعنى به توزع الهجرات العربية، مع الفتح وبعد الفتح، على مختلف البلدان التى أصبحت مشمولة بسيطرة نظام دولة الخلافة، واستيطان هذه الهجرات ودخول المستوطنين العرب فى عملية الإنتاج المادى مباشرة، وأنصهارهم مع أهل البلاد الأصليين فى حركة الصراع الاجتماعى كجزء فى هذه الجبهة وتلك من جبهتى هذا الصراع. كما أنه ينبغى أن نتذكر، بهذا الصدد، أثر اللغة العربية، كأداة اتصال اجتماعى - ثقافى ودينى، فى إنتاج ثقافة مشتركة وفرت لعملية التفاعل عنصرا نفسيا وفكريا منحها القدرة على التعمق والامتداد، بل على الاستمرارية التاريخية، رغم انقطاعها من بعد عن قاعدتها المادية وعن جميع المؤسسات الفوقية لهذه القاعدة منذ إنحسار سلطة النظام السياسى للدولة العربية - الإسلامية عن معظم الأراضى التى جرت فيها عملية التفاعل الكبرى هذه.

٧ - دراسة دور المصادر الخارجية فى تطور الفكر الفلسفى للتراث، إن الكلام

في هذا الموضوع يدور على أصالة الفلسفة العربية - الإسلامية أو افتقارها لهذه الأصالة. وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومستشرقين (٦)، أما موقفنا في هذه المسألة، نظرياً وممارسة خلال هذا الكتاب، فهو يقوم على النظر إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة - التراث ، بل أكثر من ذلك: أننا ننظر إلى الفلسفة اليونانية بالأخص كمصدر أساسي في هذه الصيرورة. غير أننا نرفض القول إنها المصدر الأوحد أولاً، وأنها المصدر المكون ثانياً، فأن العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي - الإسلامي ، ككل بحركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي، هي عوامل التكوينية أساساً، تساعد على العوامل أو المصادر الخارجية، وهنا نعود إلى عملية التفاعل، ولكن من جانبها الثقافي، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الديالكتيكي) لهذه العملية في صعيدها الثقافي. فأن عملية التفاعل ليست وحيدة الجانب، وإلا فليس هناك جدلية إطلاقاً. نريد أن نقول بهذا الصدد إن تفاعل الثقافة العربية بوجه عام مع الثقافات الأخرى التي اتصلت بها، بدرجات وأشكال متفاوتة من الاتصال، لم يقتصر أمره على تطوير الثقافة العربية وحدها، بل شمل أثره تطوير تلك الثقافات الأخرى أيضاً. فهذا هو معنى ديالكتيك التفاعل بدقة، وهذا هو واقع الأمر الذي حدث تاريخياً بالفعل. وأن ثقافات الشعوب التي انضوت إلى دولة الخلافة العربية - الإسلامية، قد أفادت من تفاعلها مع الثقافة العربية نهوضاً مزدوج النتائج: من جهة حرك حيوية الأصول القديمة، ومن جهة أخرى خلق لهذه الثقافات تاريخاً جديداً يستجيب لحاجات التطور الجديد لشعوبها. والشأن نفسه ينطبق على الفلسفة اليونانية عند اتصالها بالفكر العربي - الإسلامي ، ولكن بشكل آخر. فهذه - أي الفلسفة اليونانية - أفادت من هذا الاتصال أو التفاعل أفادة مزدوجة أيضاً، إذ هي: أولاً، عادت إلى الصلة بالعالم من جديد بعد عزلة انقطعت خلالها عن حركة التاريخ البشري بضعة قرون (٧)، وثانياً، اكتسبت، بحضورها الجديد على يد العرب في العالم، حياة جديدة (٨)،

قطعت بها شوطاً بعيداً عن حياتها القديمة في العصور اليونانية والرومانية، لأنها هذه المرة حضرت في عالم تغيرت فيه العلاقات الاجتماعية تغيراً نوعياً، بانتقال هذه العلاقات من كونها علاقات عبودية إلى كونها علاقات اقطاعية. أى أن الفلسفة اليونانية صار عليها في عصر العرب الإسلاميين أن تعبر عن قضايا ومشكلات تختلف نوعياً أيضاً عن القضايا والمشكلات التي كان عليها أن تعبر عملية تطوير للفلسفة اليونانية بالإضافة إلى كونه عملية انبعاث لها من العزلة عن تاريخ العالم. لقد جاء هذا التطوير لمختلف الثقافات المشار إليها، وللphilosophy اليونانية بالخصوص، تلبية لحاجات العالم الجديد حينذاك. وهى حاجات موضوعية لا ذاتية. أى أن التغير النوعى فى العلاقات الاجتماعية إلى شكل أعلى مما سبق، هو الذى اقتضى، بصورة موضوعية، ظهور أشكال للوعى الاجتماعى عى أعلى من أشكالها السابقة فنحن نبني فهمنا لهذه الحاجات إذن على أساس مادى(٩)، بمعنى أن ظروف علاقات الإنتاج الجديدة المتطورة كانت تستلزم نشوء معارف عن الطبيعة من شأنها أن تلبى حاجات تطور النشاط الاجتماعى المادى. وهذه المعارف بدورها من شأنها أن تلبى حاجات تطور النشاط الاجتماعى المادى. وهذه المعارف بدورها أخذت تتطور أيضاً جدلياً كلما ازدادات ارتباطاً عملياً بهذه الحاجات. والنتيجة الحتمية لتطور العلوم الطبيعية هى المزيد من فهم قوانين الطبيعة وفهم العالم ككل على أساس مادى. ذلك ما يفسر بروز النزعات المادية فى الفلسفة العربية - الإسلامية بصورة أجلي وأعلى مما كانت عليه هذه النزعات للفلسفة اليونانية فى حياتها الأولى القديمة. أن هذا المعنى - بالتجديد - هو ما قصدناه بالقول إن الفلسفة اليونانية اكتسبت، بتفاعلها مع الفلسفة العربية - الإسلامية، حياة جديدة، أى تطوراً جديداً.

٨ - تحديد الخصائص المميزة للفكر العربى بمفهومه الأوسع، وهنا ننطلق منهجياً من مبدئين:

أولهما: أننا نعى الخصائص المكتسبة تاريخياً.. لأنه ليس يدخل فى تفكيرنا أو منهجنا القول بخصائص طبيعة عرقية تميز تفكير شعب من تفكير شعب آخر أو

«جنس» بشري آخر، وإلا انتهينا إلى موقف عنصري عرقي أو شوفيني، فإذا كنا نقول بأن للفكر العربي خصائصه المتميزة، دائماً نغنى أنه خلال مراحل تطوره، منذ أخريات الجاهلية وبدء نشأة الإسلام حتى نهايات القرون الوسطى، اكتسب خصائص معينة هي - في الواقع - حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي - الإسلامي، خلال تلك المراحل، يطرحها على الفكر العربي لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طردياً مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل. أن الأسباب الموضوعية لنشوء هذه الخصائص، بالرغم من أن فاعليتها تخضع لقوانين الآلية (١٠)، الداخلية لحركة تطور الفكر العربي ذاته، ما كان يمكنها مع ذلك أن تجري هذه العملية إلا بالعلاقة مع القوانين العامة لتطور الفكر البشري، مرتبطة موضوعياً بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري. ذلك أن فعل القوانين الداخلية لفكر شعب ما بعينه، إنما هو شكل من التحقق للموس لفعل القوانين العامة ذاتها. على هذا الأساس جاء تحديدنا، في مباحث الكتاب، لخصائص الفكر العربي خلال نشوئها وتطورها من الأبسط إلى الأكثر تعقداً.

ثانيهما، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية - الإسلامية بوجه خاص، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام، أي من غير تحديد المكان والزمان. فنحن نسلم، دون جدال، بالحقيقة الواقعية التاريخية من أن هذه الفلسفة (العربية - الإسلامية) سلكت في تطورها مجرى معيناً أضفى على هذا التطور خاصة متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الإسلامي من وجهه، وبإسنتيحاب أشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجهة أخرى. ولكن لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعية هيجل القائلة بأن الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في إطار خاص متفرد، بمعنى أنها كانت منقطعة الصلة ضمن هذا الإطار، بالمجري العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الإطار، أي بالخصائص العامة لذلك التاريخ.

أن النظر الشمولى الواقعى يكشف خطأ هذه الموضوعة، ويثبت أن كل فلسفة لا تخرج بتطورها الخاص، مهما اختلفت عوامله وظروفه، عن دائرة الحتميات التاريخية التى تخص تاريخ تطور الفكر الفلسفى بعمومه الزمانى والمكانى. نعى بهذه الحتميات: ١ - كون تطور كل فلسفة أنما يحدث دائما على أساس الصراع أيضا بين المادية والمثالية. ٢ - وكونه يحدث دائما على أساس الصراع أيضا بين الديالىكتيك والميتافيزيك (الوضع السكونى). ٣ - وكون طابعه ومستواه مرتبطين بالطابع والمستوى التاريخى لتطور المعارف العلمية عن الطبيعة. ٤ - وكون التغيرات الكيفية فى تطور الفلسفة تسبق - غالبا - الانقلابات الاجتماعية والسياسية. وهى - أى التغيرات الكيفية - تظهر فى لحظاتها التاريخية لتصبح أساسا نظريا لتلك الانقلابات. ٥ - وكون كل فلسفة لا تظهر إلا بشكل مقولات ومفاهيم، لأن الفلسفة قمة التجريد بين أشكال الوعى الاجتماعى، ولا يمكن التعبير عن التجريد الفلسفى إلا بلغة المقولات والمفاهيم، فى حين يظهر الفن بلغة الصور(١١).

إن النظر إلى الفلسفة العربية - الإسلامية، فى ضوء تاريخ تطورها الخاص وفى ضوء الخصائص العامة المشتركة لتطور الفلسفة ككل، يؤدى بنا إلى وضع العلاقات بين هذه وذاك فى إطار العلاقة الديالىكتيكية بين الخاص والعام. فكما أن خصوصية الخاص لا تلغى فيه السمات المشتركة بين سائر شخصيات العام، بل تحققها وتؤكددها ضمن هذه الخصوصية، كذلك شأن الفلسفة العربية الإسلامية من حيث العلاقة بين خصوصية تطورها وعمومية الخصائص المشتركة لتطور كل فلسفة. لا نقول هذا من الوجهة النظرية المحض، بل نقوله استنادا إلى رؤية الفلسفة العربية - الإسلامية هذه فى حركتها التاريخية ذاتها، وإلى رؤيتها وهى فى مجارى الصراع الذى كان محكما عليها أن تمارسه من الداخل مع ذاتها ومن الخارج مع خصومها المدافعين عن ايدىولوجية النظام الاجتماعى المسيطر.

إن موضوعة هيجل عن تفرد الفلسفة الشرقية بإطارها الخاص، قد استغلها الباحثون المثاليون والبرجوازيون المحدثون بتطبيقها على الفلسفة العربية -

الإسلامية، لوضع هذه الفلسفة في إطار من «الخصوصية» المغلقة عن تاريخ الصراع الفلسفى بين المادية والمثالية. فالخلاف إذن فى مسألة العلاقة بين «خصوصية» تراثنا الفلسفى وبين الخصائص العامة المشتركة لتطور الفكر الفلسفى العالمى، ليس هو خلافا منهجيا واكاديميا بقدر كونه خلافا ايديولوجيا بالأساس.

هوامش:

(١) نحدد دلالة هذه الكلمة (الفكر العربي) هنا بأنها تعنى النتاج الفكرى الذى يمثل بأدب السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيك، والفلسفة بالأخص، وكل ما يدخل فى نطاق إنتاج لغة المفاهيم، أو لغة الصور الخاصة بفنون الشعر والأدب.

(٢) ص ٣٧ من الكتاب

(٣) ص ٣٢ - ٣٧ من الكتاب

(٤) وصف ماركس وانفلز مثل هذا التعامل مع الظاهرات الفكرية المجردة من علاقتها بالنشاط العملي. فهما يقولان إن هذه التجريدات أخذت بذاتها، وفصلت عن التاريخ الواقعى لم تبق لها أية قيمة (الايديولوجية الألمانية - راجع الترجمة العربية لجورج طرابيشى، دار دمشق ١٩٦٦، القسم الأول، ص ٢١).

(٥) يستخدم الوجوديون هذا الاستقلال النسبى للفلسفة، فيطالبون بالانطلاق من العالم الداخلى للفلاسفة. والماركسيون يوافقون على ذلك شرط أن لا ينظر إلى العالم الداخلى كجوهر مستقل، بل كشكل خاص معقد من الانعكاس للظروف التى يعيش فيها الفيلسوف.

إن محاولة النظر إلى العالم الداخلى للفيلسوف على أنه جوهر مستقل وقمقم لا مخرج منه ولا يخله النور من العالم الخارجى، تتيح مجالا لبناء تاريخ الفلسفة بشكل ذاتى مخالف لواقع التعاقب الموضوعى للتيارات والتعاليم الفلسفية المختلفة، بحيث يصبح تاريخ الفلسفة شيئا هشاً قابلاً لاتخاذ أى شكل كان وفق الإبرادات الشخصية.

(٦) ص ٤٠-٤١، ٥٨-٩٥، ١١٦-١١٧ من الكتاب

(٧) يمكن القول إن هذا الانقطاع يرجع إلى العهد الذى أغلق فيه الامبراطور الرومانى جوستينيان مدارس أثينا الفلسفية (سنة ٥٢٩م) إذ لجأت الفلسفة اليونانية إلى عزلتها فى مدارس النساطرة فى الشرق حتى خرجت من هذه العزلة عند بداية حركة النقل العربية منذ خلافة المنصور (-١٣٦هـ/٧٥٣).

(٨) لا تنفرد بهذا القول، بل يقوله أيضا باحثون مثاليون وبرجوازيون أمثال المستشرق الألمانى كارل بكر. فهو يصف «حياة تراث الأوائل» فى الشرق بأنها «حياة ثانية» لهذا التراث (راجع بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ص ٥)، وعبد الرحمن بدوى يذهب إلى أبعد من ذلك حين يبحث «دور العرب فى تكوين التراث اليونانى»

(بدوى: دور الغرب فى تكوين الفكر الأوروبى، ودار الآداب - بيروت ١٩٦٥، ص ٩٢).

وإن كان منطلقنا يختلف عن منطلق هؤلاء الباحث فى فهم «الحياة الجديدة» للفلسفة اليونانية.

(٩) نختلف بذلك عن أصحاب «نظرية العوامل» البرجوازية التى نشأت فى أوائل القرن العشرين، وأشهر القائلين بها «ماكس فيدون»، وهى تنفى الدور الحاسم للإنتاج المادى فى تطور المجتمع، وتعتبره متساويا مع دور سائر العوامل: الجغرافيا، والبيئة الطبيعية، والسكان، والدين إلخ..

MECANISME (١٠)

(١١) تدل الآثار الثقافية للشرق القديم أن هذه الآثار ذات طابع تركيبى تمتزج فيها لغة الصور بلغة المفاهيم (الشعر بالفلسفة: عمر الخيام، المصرى مثلا...) هذا الطابع التركيبى مما حمل بعض المستشرقين الغربيين، على الحكم بأن الفلسفة غير موجودة فى تلك الآثار الثقافية الشرقية. لكن الأمر الذى يحدد المسألة هنا هو مدى وجود المقولات والمفاهيم وبما أننا نلاحظ فى تلك الآثار آراء فلسفية تتخذ، رغم طابعها التركيبى، شكل المفاهيم فليس ما يمنع تصنيفها مع الفكر الفلسفى.

المثقف وتحولات المعرفة

ندوة
أدب
ونقد

عيد عبد الحليم

أقامت مجلة «أدب ونقد» ندوة فكرية تحت عنوان «تحولات المعرفة عند بعض المثقفين» شارك فيها المفكر والمؤرخ د. محمود إسماعيل - أستاذ التاريخ بجامعة عين شمس، والمناضل طاهر البدرى، والكاتب الصحفي مجدى أحمد حسين - رئيس تحرير جريدة الشعب الصادرة عن حزب العمل الموقوف نشاطه، والقاصة الشابة عفاف السيد وأدراستها الناقدة فريدة النقاش رئيس تحرير أدب ونقد، والتي أكدت - فى البداية أن بلادنا شهدت فى العقدين الآخرين انتقال عدد من المثقفين الفاعلين فى الحياة السياسية والفكرية من موقع فكر سياسى لآخر.

وتهدف هذه الندوة إلى سبر أغوار هذه الرحلة المعرفية والروحية، والتعرف على دفاعها وآلياتها وخبراتها وحصادها.

وما نحن بصددده ليس جديداً فى تاريخ الإنسانية، فلقد عرف الأدب العالمى فى رسالة الغفران والكوميديا الإلهية وغيرها الرحلة المؤلمة إلى العالم الآخر حيث تتطهر الروح وتنجو بنفسها، وفى التاريخ الاقتصادى الاجتماعى السياسى كان هناك المثقفون الذين خذلوا طبقاتهم بإرادة ذاتية وانتقلوا من موقع لآخر دفاعاً عن أفكار وخيارات جديدة ودفع بعضهم ثمناً باهظاً من خريته وحياته ذاتها.

وتبرز هذه الظاهرة فى مراحل الانتقال الفاصلة التى عادة ما تتسم بالسهولة وتجرى فيها تحولات عاصفة شأن الرحلة التى نعيشها على الصعيد العالمى والإقليمية والمحلية. فقد انهار نظام القطبية الثنائية ليهيمن قطب واحد، وانطلقت العولة الرأسمالية لتجتاح العالم تحت رايات الليبرالية الجديدة، وانحسر الفكر الاشتراكى وبخلت الماركسية فى أزمة،

وتناكلت المنظومة الثلاثية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية وتكونت من النظام الاشتراكي وحركة التحرر الوطني ودولة الرفاه الاجتماعي في أوروبا وأمريكا. وبرزت القدرة التكييفية الهائلة للرأسمالية التي جعلتها قادرة على تخطي أزماتها الكبرى واحتياج العالم مع عودة الاستعمار العسكري.

وفي منطقتنا تزاوج التسلط والاستبدال مع الفساد والنظم الأبوية العشائرية مدعمة بالنفط، ورسخ المشروع الصهيوني الاستيطاني أقدامه على حساب شعب فلسطين وعجزت النظم العربية حتى عن تحرير الأرض المحتلة بعد هزيمة ١٩٦٧. وأصبح الإسلام السياسي منافسا قويا لمشاريع التحرر القومي وللإشتراكية معا بعد تراجعهما، وانهيار مشاريع التحول الكبيرة في العالم. ويلوذ بشر متزايدون بالدين في مفارقة مع القوة المتزايدة للعلم وقد أصبحت الأصولية قوة عالمية إذ تنتسب لكل الديانات سماوية وغير ذلك.

وعلى الصعيد المحلي انتقل النظام نفسه ويأدوات ثورة يوليو - غالبا - إلى نقيضها في كل من الخيارات الاقتصادية والاجتماعية والوطنية، وإن انتزع الكفاح الوطني هامشا من الحريات الديمقراطية شكل مع البيئة العالمية والإقليمية خلفية درامية للتحولات التي نحن بصدها.

لا تهدف هذه الندوة إلى معالجة التحولات باعتبارها مجرد اختيار فردي، بل كتحولات وجودية للكانن، وكانعكاس مركب لواقع موضوعي تركزت إحدى سماته في المثقفين الذين قال عنهم المفكر الأمريكي «إيريك بنتلي» إنهم جروح مفتوحة، وتحدث لوكاش عن وعى شقى ممزق.

وربما كان أخطر ما يمكن أن يحد من ثراء التحول كتجربة معرفية وروحانية أن يقع المثقف أسير فكرة تقول إنه بتحوله هذا قد أدرك الحقيقة الكاملة المنفية لما كان عليه سابقا، ذلك أنه شاء أم أبى فإن ما كان عليه سابقا لا يزول بجرة قلم بل يبقى تأثيره بهذه الدرجة أو تلك.

ونجد أنفسنا هنا مرة أخرى أمام نسبية الحقيقة التي هي متضمنة في سيرونة المعرفة وديناميكيته داخل التطور التاريخي الطويل للعلم. ولم يكن تطور المعرفة وحده هو الذي قال بعدم وجود حقيقة مطلقة وإنما هي الخبرة الإنسانية أيضاً، والانتصارات المتعاقبة للعلم.

نحن مطالبون أن نتعامل مع مثل هذا التحول كمسار لا كقطيعة، مسار تتم في إطاره الوحدة المتناقضة القائمة بين العمليات السياسية والثقافية والطبقية، وقليلون

على ما نظن هم الذين يتعاملون بثقوية مطمئنة مع اختياراتهم الجديدة وهو ما لا يعنى أن ما كانوا عليه سابقا هو حقيقة أخرى انكشف زيفها. إن الإقرار بإمكانية التحول وضرورته أحيانا هو - أيا كان اتجاهه - تعبير عن ديناميكية وتساؤل مستمر وقلق لا يرتاح للطمأنينة المغرورة وينطوى على نزوع للتحرر واتساع الأفق.

كذلك تبرز قضية العلاقات الملتبسة والشائكة أحيانا بين المثقفين الطليعيين والقوى الاجتماعية التي انحدرت منها أو تلك التي اختاروا الدفاع عن مصالحها، ومصدر الإلتباس الأولى هو عزلتهم عنها حتى أن بعض المثقفين ينساقون أحيانا وراء فكرة التفوق الوجودى والعرفى للمثقف باعتباره كذلك؛ كما أن هذه العزلة قد تؤدي لسهولة التحول باعتباره صنو التأمل الذاتى.

إن شهادات المثقفين فى هذه الندوة ليست موضوعا للمدح أو الذم، للتحبيز أو الإدانة، فلسنا قضاة ولا يحق لأحد أن يحاكم أحدا، بل نتطلع جميعا إلى معرفة أعماق وإضاءة لجوانب خافية من الحقيقة.

وبدأت الشهادات بكلمة من المناضل طاهر البدرى أشار فيها إلى نشأته الوطنية، والتي بدأت مع بداية معرفته للقراءة فى المرحلة الابتدائية، ثم تطورت مع قراءته لكتابات عبد الرحمن الرافعى عن «الحركة الوطنية فى مصر»، وأنه لم يكن له أى نشاط سياسى حتى عام ١٩٤٧، فحين قرأ الرافعى بدأ يبحث عن نشاط الحزب الوطنى - فى ذلك الوقت - فلم يجد شيئا، لدرجة أنه ظل يبحث فى الشوارع إلا أن وجد أحد المقار فصعد إليه فلم يجد سوى ترابيزة للعبة «البينج بونج».

وأضاف البدرى فى السنة الثانية بكلية العلوم شاركت فى أول مناظرة علمية، وفى تلك الأثناء تعرفت على زميلى ورفيق الرحلة د. على النويجى الذى قال لى «إن الإخوان المسلمون هم حلفاء الحزب الوطنى» فذهبنا إليهم، فأرادوا أن يدخلونى فى تنظيمهم ككاتب سياسى عامل، فاندخل فى غرفة مظلمة وبدأ أحدهم يقرأ القسم وطالبنا بأن نلتو، وكان به فقرة أن نقسم على الولاء لحسن البنا - المرشد العام - فى ذلك الوقت - لكن لم أنطق بهذا القسم، وبعد أن انتهى الشخص الذى لقته منه أشعل النور وقال لى «يا بدرى أنت لم تتل القسم معنا» فخرجت بلا عودة.

بعد أن قلت له «مستحيل أن أحلف على بشر بلا عصمة له، وهذا ما تعلمته من النص الدينى».

وبعد فترة جاعنى على النويجى ومعه كتاب «الإمبريالية أعلى من الرأسمالية» للنين

الذى فتح أمامي فضاءات مغايرة، فذهبت إلى التنظيم الشيوعي عام ١٩٤٤ غرة ضوا دخولي إليه، فلجأت إلى ماهر قنديل الذى نصحنى بالانضمام إلى الحركة المصرية للتححر الوطنى» فى يوليو ١٩٤٧. وفى نوفمبر من العام نفسه سمر قرار تقسيم فلسطين الذى وافق عليه معظم شيوعى العالم، وهى نقطة خطيرة وسينة جداً سواء فى تاريخى - أنا شخصياً وفى تاريخ الحركة الشيوعية عموماً.

وختم البدرى حديثه بعبارة شديدة الدلالة وهى «أنا فرعونى قبطى مسلم شيوعى». أما مجدى أحمد حسين فإشار إلى أن موضوع الندوة مهم جداً لأنه يبحث عن ضرورة وجود أرضية مشتركة فلا يوجد تخاصم حاد بين الأيديولوجيات على أرض مصر، بل هناك من الزوايا الفكرية ما يجمعنا وعن تجربته فى التحول الثقافى والفكرى قال مجدى حسين «بالنسبة لتجربتي الخاصة والتى بدأت فى أسرة إسلامية مما جعلنى وأنا فى مقتبل الشباب شديد التمسك بالنوافل الدينية وكان والدى يحاربنى فى هذا الموضوع، وكنت لا أسمع كلامه، لأننى كنت متشدداً أكثر منه، فكان يسلط على الشيخ «الباقورى» الذى أثنائى - قليلاً - عن التشدد، والغريب أن والدى تحول إلى شيخ فى سنواته الأخيرة بعد خبرته فى العمل السياسى.

لكن هزيمة يونيو ١٩٦٧. أسخلتنى فى حالة من السبولة الفكرية، لأنها صنعت من جيلنا جيلاً جديداً، فوجئنا بالانتيار بعد أن رفعونا إلى السماء، والأدهى أننا منعنا من المقاومة الشعبية، مما جعلنى أنكفى على نفسى لأقرأنهم شديد، فكنت كل شهرين - بتأثير القراءة - أرفع شعار مذهب معين، فأصبحت «ليبرالياً» بعد قراءة «جون استورات ميل» ثم أصبحت ناصرياً، ثم أصبحت «فايياً» أى منتمى إلى الاشتراكية الوسطية الأوروبية، والذى جذبنى للاشتراكية هو حالة المقاومة الشعبية، على مستوى العالم فقد حركتنا فيتنام التى كانت تذيب أمريكا سوء العذاب، كذلك جذبتنا شخصيات مثل «جيفارا» وتجربته فى أفريقيا ومقتله فى «بوليفيا»، وشخصية البطل الصينى «ماوتسى تونج» لذا جاءت شعاراتنا فى انتفاضة ٧٢، و١٩٧٣ تنتمى إلى المقاومة الشعبية.

وأضاف مجدى أحمد حسين، عندما حدثت المراجعة لم تكن بسبب ركوب الموجة، فقد كان الاتحاد السوفيتى فى ذروة قوته، إنما تراجعت عن الفكر الماركسى نتيجة دراسى للتيارات الماركسية، وناقشت مجموعة من الأصدقاء فكرة القاعدة، فلم أجد من يستمع إلى أو يقبل مثل هذه المحاولة لدرجة أن بعضهم وصفنى بالجنون. وقد وجدت ثغرة خطيرة فى الماركسية وهى قضية «ديكتاتورية البروليتاريا» التى

تذيب الطبقات. والذي حدث من أول كوبا حتى الصين أن الدولة تتحول عكس النظرية إلى أقوى دولة في العالم، وتصبح الحكومة هي المسيطرة نتيجة توحش الدولة مما ينتج عنه حمية الفساد. بينما النظرية تؤكد على فكرة «نوبان الغرد في المجموع والمجموع في الغرد».

وأكد مجدى - فى نهاية حديثه أن قضية الاشتراكية من يتخلى عنها فهو صاحب أسلوب غير إنساني، فالإسلام به قيم اشتراكية كبرى مثل تحريم «الربا» لكن لم تحدث مناقشات جدية، فالحركات الإسلامية الموجودة فى الشارع لم تأخذ بهذا الجانب السمع، وأتخذت من موقفها من «جمال عبد الناصر» بداية لمعركتها مع الاشتراكية، لذا نحن أبرياء من التيارات الإسلامية التى تزواج بين الدين والراسمالية.

أبعاد تاريخية

أما المؤرخ د. محمود إسماعيل فقدم قراءة تاريخية لبعض التحولات الفكرية فى التاريخ الإسلامى مؤكداً أن التاريخ هو العامل الفارق فى الحياة فبالنسبة للجانب المعرفى قد يعتنق المفكر فكراً معيناً ربما يرتد بعد ذلك إلى فكر سابق وهنا لابد من التفسير والتساؤل لماذا تم هذا التحول؟ فإذا كان هذا التحول ناتجاً عن تحول مستفيد من جدل الواقع والفكر فاهلاً به.

أما إذا كان التحول من باب الخوف والطمع لأسباب انتهازية فى ظرف تاريخى معين بحيث يتحول المثقف إلى بوق للنظام هنا تكمن الكارثة، حيث يصبح المحلل التاريخى فى يأس من علم حركة التاريخ لأن هذا التحول يكون عبارة عن «تخريب فى الداخل» أى فى الدماغ نفسه.

وضرب د. محمود إسماعيل نماذج للنمطية فالنمط الانتهازى يتلخص فى فرقة «المرجئة» أى الفرق الكلامية فى العصر الإسلامى الأول، وهم الذين ربطوا فكرهم بعدم المشاركة فى «الفتنة الكبرى» فكسروا سيوفهم، وهو أمر يبدو فى ظاهره محموداً، لكن هناك فئة منهم أطلق عليها المؤرخون اسم «الحشوية» داروا فى فلك المصلحة الشخصية فاستعانوا ببعض أفكار المعتزلة فأضعفوا الدولة الأموية لصالح الدولة العباسية، وينطبق هذا الأمر على «الحسن الأشعرى» صاحب المذهب السائد فى علم الكلام والذي يدرس فى الأزهر وجامعة القرويين، وقد كان فى بدايته معتزلياً

أشعرياً يقول به العدل الاجتماعي» لكن مع تعاضم التيار «الإسماعيلي» تم إغراؤه بالجوراري والنضياغ فحول رأيه في يوم وليلة واختلق أحاديث وزوى كاذبة عن النبي صلى الله عليه وسلم كى يعضد بها دعواه الباطلة، ثم جعل من مذهبه ديناً للسلاطين والحكام.

ومن أصحاب التحولات الكبرى «الإمام أبو حامد الغزالي» الذى شهدت حياته ثلاثة تحولات، الأولى الإيمان بقضية العدل الاجتماعى نظراً لانهياره لكتابات «أرسطو»، والثانية بدأت مع استمالة الخلفاء العباسيين فبدأ يهاجم الشيعة وكتب كتاباً تحت عنوان «فضائح الباطنية».

وقد كان على مذهب «أبى حنيفة» فى الفقه فتخلى عن مذهبه ومال إلى المذهب الشافعى المائل إلى النص.

وفى آخر حياته اتجه إلى التصوف الطرقى القائم على الخرافة والشعوذة، ثم عاد وتحمس - مرة أخرى للعقل فى مرحلته الأخيرة وقال قولته الشهيرة «كل ما كتبت من قبل لم يكن لوجه الله».

وعن تجربته الشخصية قال د. محمود إسماعيل «فى المرحلة الجامعية أطلعت على قوانين المادية التاريخية فاحسستها، وأنا الآن متدين فى عباداتى ومؤمن كذلك بالماركسية، وهذا ما جعل أحد المفكرين المغاربة يصفنى بأننى مناوى صوفى متطهر».

ويرى د. إسماعيل أن الماركسية ليست مجرد أشياء جامدة مفردة وإنما هى علم قراءة الواقع المتجدد، وهذا يتفق مع الأديان التى انتشرت لما فيها من مناقشة لقضية الإنسان.

نشأة مزدوجة

أما القاصة عفاف السيد: فأشارت إلى أنها نشأت نشأة مزدوجة فعائلة الأب إسلامية متدينة بالشكل النمطي، وعائلة الأم مسيحية، لذا كان أول تعرف لها على القرآن الكريم عن طريق أحد القساوسة لأنها كانت تذهب مع جدتها المسيحية كل أحد إلى القداس.

بعد ذلك استكملت تربيتها جدتها لأبيها، وقد التحقت بالجامعة فى ظروف ملتبسة، وهى الفتاة المحجبة، مما سهل لها الدخول فى «الجماعة الإسلامية» التى بدأت فى

تدريبها وإعدادها لتكون كادراً أساسياً فيها داخل الحرم الجامعي.
ونم تحدث بداخلها هزة فكرية على حد تعبيرها إلا بعد الانتهاء، من المرحلة الجامعية
فقررت خلع النقاب واتجهت إلى الكتابة التي دخلتها باسم مستعار، وقد حدثت لها
فى تلك الأثناء مصادمات عنيفة مع الجماعة الإسلامية، وفى مرحلتها الأخيرة اتجهت
إلى «التيار النسوي» فى الكتابة والفكر، ثم دراسة العقيدة المصرية القديمة.

مداخلات

وقد شهدت الندوة مجموعة من الردود والمداخلات فأكد الباحث سيد ضيف الله أن
مجدى أحمد حسين كان يقف عند تكرار الأخطاء فى المنهج الماركسى لكنه لن يناقش
تكرار الأخطاء فى التجارب الإسلامية ولا العلاقة بين الدين والدولة.
وأوضح أيمن بكر أن هناك نقاطاً غائمة فى حديث مجدى حسين وطرح سؤالاً حول
فكرة البحث عن اليقين عنده، وهل التحول يعنى الانتقال من مجموعة أفكار إلى
أخرى فقط.

وأشار الشاعر حلمى سالم إلى أن هناك نقاطاً مشتركة فى التيارات السياسية،
وهى فكرة ليست جديدة، وفى ظنه أن الذى عوق فكرة الالتقاء بينها أن معظم هذه
التيارات يرى أنه يرى الحقيقة المطلقة سواء التيار الإسلامى أو التيار الماركسى أو
التيار الليبرالى، فالمشكلة تكمن فى قبول الآخر لأننا مازلنا غير قادرين على ترجمة
مقولة الإمام الشافعى «رأى صحيح يحتمل الخطأ».

• تنويه •

تعتذر «أدب ونقد» لكتابها و(لمبدعيها خاصة) عن أن هذا العدد قد استغرقته
الملفات الكبيرة، فظلمت مقالات مهمة ونصوصاً جميلة كانت معدة للنشر. ونؤكد
أن مثل هذا الأقدام المميّزة ستكون فى صدد عبدنا القادم، ونخص منهم: سمير
الأمير، عادل عبد الباقي، طلعت رضوان، عيد الناصر صالح، هاني السعيد،
فاطمة ثاعوت، مصطفى نصر، عدلي رزق الله، عيد الناصر الجوهري، سعد
القرشى، محمد أبو زيد، خورشيد إقبال، غادة عبد الظاهر، حسن النجار.

ملاحظة أولية

عبد القادر ياسين

لا تخلو هذه الندوة الثرية العميقة من ملاحظات هنا وهناك:

(١) لكم تمنيت لو أن «أدب ونقد» أتت بمن ارتدوا عن اليسار وتنكبوا طرقاً غير وطنية فاندفعوا في «التطبيع» وتحمسوا الصلح مع الصهيونية وكيانها، وجملوا اليسر في ركاب الامبريالية الأمريكية. هنا كانت القعدة احلوت!

(٢) العقاد وبدرجة أقل طه حسين، نموذجان لتقلب المثقف، فالأول بدأ حياته السياسية محدوداً بتكسير أكبر رأس إذا مد يده إلى الديمقراطية، وانتهى - في حديث إلى الزميل سعد زغلول في «الجمهور المصر» (١٩٥١) مناشداً الأمريكية رفع مكافأته، على غرار «أمير بقطر» ويعرض خدماته في سياق معاداة الشيوعية. طبعاً بعد أن ابتلع العقاد الطعم، فأن فؤاد ليس إلا أمريكياً عميلاً للمخابرات المركزية.

(٣) ليس كل المثقفين «مع الراية».

(٤) ثمة من كان يراهن من بين المثقفين، لكنه غير رهانه، في لحظة ما، ومحطة ما، أو من لم يعد يحتمل انتظار الغنيمة، أو تحمّل المزيد من الآلام والتضحيات، أو يخاف لا مبدئية بعض الصراع داخل الحزب، والمثقفون الأمريكيون ضحايا المكارثية، قبل ما يربو على النصف قرن، نموذجان (جاك لندن/ جون شتاينيك)، والأخير ارتد إلى كيل المديح لجرائم الامبريالية الأمريكية في فيتنام، في النصف الأخير من ستينيات القرن العشرين.

٥) أعرف يسارياً انعطاف نحو الاتجاه الدينى، وكان تفسيره لى أن الاتجاه الأخير هو الظاهرة التى لا يجب أن نقوتنا. طبعاً يعد تدهور قاطرة المعسكر الاشتراكى!

٦) لعل فى تداخل أنماط التربية وتعدد الثقافات ما يفسر تنقل المثقف وثقونه، حين تتقدم إحدى التربيّات أو الثقافات التى سبق وتلقاها، حين تقدم على ما عداها، أو حين تتراجع فى محطة أخرى، وفى هذا كله يفسر تنذب المواقف.

٧) لأن التمايز الطبقي ليس حاداً فى بلادنا، لذا فالتداخل الاجتماعي، وبالتالي السياسى وارد، ما يعكس نفسه على التنقل السياسى.

٨) تقسيم فلسطين أدخل المجتمع المصرى فى أزمة، ومعه الحركة الشيوعية المصرية.

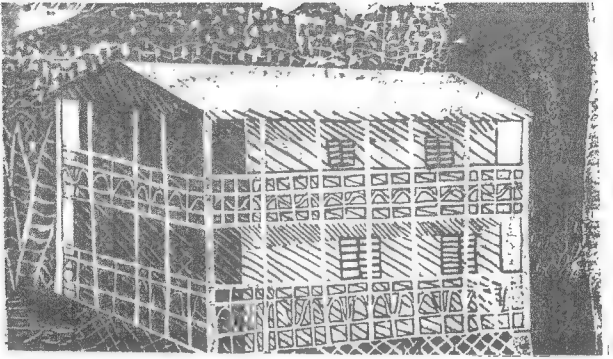
٩) على أننى لا أدرى فمن الذى وضع الماركسية فى مواجهة الدين، وكأن الأولى مؤسسة للإلحاد. كما لا أدرى من الذى وضع الماركسية وقد أدارت ظهرها للقومية فأنا انتمائى عربى، وهدفى التحرير والاشتراكية والأسلوب الذى أخذ به: الديمقراطية.

وفى ظنى أن هذا هو اليسار - ومعظم الذين ذهبوا إلى معسكر «التطبيع» إن لم يكن كلهم - بلا انتماء عروبى.

فيما يخص الدين يطول للبعض الاستشهاد بمقولة ماركس الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب» وهى مقولة ناقصة، مغرضة، على غرار، «ولا تقربوا الصلاة» فماركس قال: «الدين أفيون الشعوب» نعم، لكنه لم يسكت بعدها، بل الحقها: «إنه روح عالم بلا روح، وعزاء الذين لا عزاء لهم».

فى الموضوع نفسه علينا أن نتذكر ملاحظة ماركس إساءة استخدام الكنيسة للدين المسيحى، حيث كانت تبيع أراضى فى الجنة (بالمال) عبر «صكوك الغفران» فيما كانت الكنيسة نفسها تعاقب من يعارضونها بـ «صكوك حرمان». ومن من ينسى محاكم التفتيش؟!.

مثل هذا الدين، فى تلك الأقطار، فى ذاك الزمان أليس مخدراً؟! باختصار صحيح أن الماركسية ليست حركة دينية، أو تقوم من أجل نشر الإلحاد، ولكنها ضد إساءة



استخدام الدين كما أنها ضد التزمت والهوس الدينيين. بل يمكن توظيف الدين في التعبئة ومجال المعنويات دون زجه في السياسة، فنحن نرى بالدين من الشورط في أحوال هذه السياسة.

١٠) أوافق الصديق د. محمرد إسماعيل في أن النسبة الأكبر من المثقفين يفضلون النضال تحت راية الخوف والطمع..

في مواجهة هذا كله اعتقد بأن الأمور في أمس الحاجة إلى ما يلي:

- ١) إيلاء الاهتمام الكبير بالتنقيف، السياسى والنظري.
 - ٢) توسيع الديمقراطية الداخلية، وتعميقها بما يستتبعه من إجراء مراجعات نقدية، للنظرية، البرنامج السياسى، والآراء، واللحظة التنظيمية الأمر الذى يزداد إلحاحاً مع سقوط «المعسكر الاشتراكى» وإنفراط عقد الاتحاد السوفيتي.
- بقى أن اعتذر بأن ملاحظاتي سجلتها أثناء تحدث إخوتي الثلاثة (البدرى، حسين، وإسماعيل). والله من وراء القصد.

التحولات من منظور مغاير

السيد محمد عوض

فى اللقاء الفكرى الذى دعت إليه مجلة «أدب ونقد» وقدمت له ورقة عمل تحت عنوان «حول تحولات المعرفة عند بعض المثقفين» - الانتقال من موقع فكرى إلى موقع آخر - كانت أمسية استمر فيها الحوار حتى منتصف الليل، وكانت بالنسبة لى تجربة استطلاع ومشاركة فى الحوارات الثقافية التى احتدمت مؤخرًا فى الأروقة الفكرية والسياسية، والتى أذكنتها رياح المطالبة بالتغيير بعد فضائح أصفار المونديال والجامعات وتعديل المادة ٧٦ من الدستور. ولقد أثار اللقاء وورقة العمل لدى رغبة معقبة تطمح إلى طرح رؤية قد تساعد على إجلاء مختلف، وتأمل إلى فتح مساحة دخول إلى فضاءات لم يتم الخلو نحوها.

أولاً:- لقد تبدت الرؤى الفكرية التى طرحها أقطاب الحوار كأنها أصداء ترجيع متنوعة لمخاضات انتمائية تكادها ذوات باحثة عن دور فاعل فى واقع مغل ومتهاوى، كشفتها عوامل تعرية جارفة أصابت تحولات اجتماعية وسياسية وعالمية محيطية، كما عصفت بالواقع فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين.

فعبّر د. طاهر البدرى عن تجربته خلال عمر الثمانين وتحوله من اعتناق الشيوعية وانضمامه لحدتو إلى الإيمان بهوية مركبة للذات تجمع بين الفرعونية والقبطية والإسلامية والشيوعية فبدأ هذا التحول الذى مر عبر جدل ذاتى أنه احتاج لتغيير عقائدى مضاد رغم تحليله بالكياسة!

وكشف الصحفى مجدى حسين نائب رئيس حزب العمل الإسلامى المتجمد نشاطه عن انتمائه السابق للحركة الشيوعية المصرية وأصطدامه بثقل الغطاء الحجرى الذى تهجع فى تابوته ذوات موقنة بنضالها التاريخى

ديعاجة ومشلولة عن مد جسور للحوار خارج أطرها النظرية. فقور الانسلاخ عن هذه المادية الصخرية لاثذا بحدائق الإيمان الديني. ويقين الحلول الإسلامية لوقف تنقضات الذات والعالم وهو نفي الحالين عايش رد نعل منعكس يكشف سيادة التيارين الفكريين الساندين منذ بداية الإصلاح والذين تطور منهما الليبرالي والقومي.

أما الكتابة عفاف السيد فرصدت تجربة الانسحاق البرئ وراء الجماعات الإسلامية حتى صارت كادرا فاعلا في حركتها النشطة في الثمانينات، لكنها بعد عشرة أعوام من عمر الانخراط الفاعل فوجئت بانبثاق داخلي نفسي يرفض بقوة هذا الخباء الخائق، فعاشت معاناتها واستجابات لصدقها الطامح وتبنت تمردها في أن تعيش تجربتها الأدبية عبر اتساق معاصر. فنزعت النقاب والحجاب عنها وانخرطت في حركة «كفاية»! أيكشف ذلك ضمنا عن حل لشرعنة التمرد بدسه في الجماعات المتمردة؟!

ثم يفيض د. محمود إسماعيل وهو غنى عن التعريف في اقتفاء معطيات التحول تاريخيا وأيديولوجيا ويقدم نمونجا للتسامي الفكري فوق المذاهب والنظريات. إن هذا البورج يكشف عن حالة من ربود الأفعال المنعكسة تتطوح فيها الذات بين القرارات المستعيلة، فإذا كانت هذه المناظرات قد أخذت شكل منولوج ذاتي متدفق في زخم عفوى عبر تفكير بصوت مسموع فإنها أظهرت هشاشة التكوين عند مراحل التعبئة لدى بعض الذوات المثقفة. بوصفه خيار انعكاسي مرمم، ينشد الملاذ عبر الإنضواء في اصطفاثية، من خلال الحتمية المعتنقة، بمعناها الثوري الحالم ثم بمعناها الواقعي الصادم، حيث تكتشف الذات عبر التجربة أن الموقع محكوم بحجم الذات: مثقف هامشي يتأمل الأحداث ولا يؤثر فيها، بل يعيش وطنها الثقيل فوق عظامه الآتة بلا عزاء! ورويدا يتكشف وعى شفيف مرفق به دوار الارتجاج، وتصدع اليقين العازل وانهيار الحتمية فتتوالى الارتطامات سياسية وسياسولوجية وسيكولوجية وقد لا تجد الذات في هذا الانقراض ما تتوكل عليه استنجادا بالقرب سوى التوبة الانتماثية، الرجوع إلى دفة الحظيرة! حيث السعي إلى طقس الجماعة الشعبية التي أنكرت رغم النضالات التي أريققت من أجل البقاع عن مصالحها الطبقية!

لقد تشكلت الأزمة في تصوري حول عطب البوصلة الخارجية، ممثلة في الأيديولوجيا الساندة (إسلاموية أو ماركسوية أو ليبرالية أو قوموية) أو في

المقاومة الوجودية بالارتقاء عبر تحول منعكس آخر ربما يكون أشد زيفاً وضلالاً بعد العطب الذي يصيب البوصلة الداخلية ممثلاً في (الاستلاب العقلي).

إن أشد ما يثير في ذلك البرج هو انكشاف زيف القناع النضالي الذي تتقنع وراءه القيادات الفكرية التي قبضت ثمن وطنيتها قبل أن تدفع مقابلها! كما قال بمرارة حقيقية «شيوعي قديم» ممن شهدوا مجزرة عبد الناصر عام ١٩٥٩ للشيوعيين كما عبرت «أروى صالح» (١)، التي تداعت ملامحها الحميمة في الذاكرة وأنا أتابع الحوارات، ورأيها تطل على اللقاء مبتسمة بنصف شفقة ونصف سخرية، حيث الوهم لم يغادر ولم يزل ثقيلاً يحجب عن البصائر ما هو أبعد من حجم القدم!

ذلك لأن هذه القيادات صدرت عن فكر معزول عن الممارسة، فكر لم يختبر تعبيره عن قوى اجتماعية قائمة تنتمي إليه، ولا تعبر عن طموحات حقيقية يتأهب لتحقيقها، ولكنه فكر انعكاسي تابع غير قادر على التخلص من تخلفه الذاتي الذي تروج له أجهزة الإعلام والثقافة لتثبيت مصالح السلطة القائمة وضمان سيادتها التي تتعارض جنرياً مع الأغلبية الساحقة، ولا تقود إلى الخروج من المأزق الاجتماعي والحضاري، ومن هنا يجئ الحرص على إبقائه مفككا مترددا متغيراً كجلد الحرياء حسب تقلبات الظرف المحلي والعالمي!

ولعلني استدرك أنني أقر بكل الاحترام والتوقير حق التجربة الذاتية بلا أدنى شهوة في التحبيذ أو الإدانة، ولكنها المطالبة بالتبصر تميلها المشاركة بصدق من منظور مغاير.

ثانياً: طرحت ورقة العمل إن هذه الندوة لا تهدف إلى معالجة التحولات باعتبارها مجرد خيار فردي، بل كتحولات وجودية للكانن وكانعكاس مركب لواقع موضوعي تركزت إحدى سماته في المثقفين الذين يحملون وعياً شقياً وممزقاً قد تحدث عنه «جورج لوكاتش».

إنني أريد أن أضئ هذه النقطة بالتذكير والتركيز على تحول الفيلسوف والمفكر الفرنسي العظيم «روجييه جارودي» والذي خبت سيرته الملهمة تحت وطأة الانكفاء والتسليم الذي أصاب حياتنا الثقافية، وحجبت وهجه الفكري النافذ الذي أسرج في عقول الكثيرين من مفكرى مصر والعالم العربي حتى قرب نهاية التسعينيات.

حيث يتبدى هذا التحول كنموذج لقدرة الذات الواعية المثقفة على التريص واستقصاء الحقائق ورفض التزوير الفكري والاستعلاء العنصري وأدأنته بقوة، والإصرار على امتلاك الحس الناصع بالمصير، وهو نفس ما وسمت به مناهج الرؤية

النقدية عند مفكرين عربيين قديمين هما الفلاسطيني «أدوارد سعيد» والسوري برهان غليون.

رغم تسوري أنه عبر هذا "المرغ من التحول يكون للمعنى أهمية". ويصبح للإنجاز الفكري فعله الحقيقي على مستوى الذات وعلى مستوى الواقع، وعلى الصعيد المادي والمعنوي معاً بلا تحفظ، لكن فقط ليس قبل التحرر من الفصل التعسفي بين التأمل الذاتي والنزعة المادية، أي نفى الفصل بين الأنطولوجي والأيدولوجي، وهذا ما حققه بجدارة «روجيه جارودي» وهو لب ما تعانيه المنظومة الحضارية منذ «ديكارت» وحتى الآن، بسبب مفهوم للتقدم وقوى الإنتاج وتبني أوهايم «الطريقة الأمريكية في الحياة» التي كانت من العوامل الرئيسية في انهيار القيم الإنسانية والفنون في عالمنا المعاصر.

وفي ذلك يقول «جارودي» إننا يمكننا أن نرسم مسار النموذج الغربي للنمو انطلاقاً من الخطأ القاتل ببوصلة النهضة المزعومة أي ميلاد حضارة الكم والعقل النفعي والمنطق الديكارتي وديانة الوسائل وجعلهم البوصلة الأساسية الموجهة في الحياة، مع بتر البعد الأساسي في العقل وهو التفكير في الغايات النهائية للحياة ومعناها (٢).

إن «الأنطولوجيا» هي الوجود الحق للإنسان الذي يُصون مبدأ العدالة الثابت، وهذا الوجود الحق هو أول المعايير التي تحكم التاريخ وتدفع البشر لقهر الشر والتحرر من الاستلاب «الأنطولوجيا» هي الإنسان الكلي الذي (يجب) أن يكون وجوده مطابقاً لمفهومه كما يقول «أحمد حيدر» (٣)، والذي تكلم عنه «ماركس» في المخطوطة الاقتصادية الفلسفية التي تعد البناء الأنطولوجي للماركسية، ولكن الفكر أندفع باسم العلمية في اتجاه النزعة المادية التاريخية، حيث العامل الحاسم في التغيير المادي هو أدوات وقوى الإنتاج و«كارل ماركس» ابن شرعي للحضارة الغربية الرأسمالية وأحد أنباء التقنية المتفائلين بقدراتها الباهرة وهو يوكل إليها مهمة التقدم وتغيير التاريخ وتحقيق الخير المشترك "common good" لكن الرأسمالية المتوحشة ذات القدرة التكيفية الهائلة التي جعلتها قادرة على تخطي أزماتها الكبرى واحتياج العالم - كما جاء في ورقة العمل - كانت هي التي وضعت أسس ومناهج التقدم والتقنية وقدرت حقوق الخير للجميع بالمفهوم النفعي الفردي الذي حاول ماركس أن يرشده ويمنجه من خلال علم تطور الطبيعة والمجتمع حيث تقنين نسبية العائد ونفي المطلق ووضع القيمة في مجرى التاريخ والواقع، عبر هدم العلاقات السائدة وبناء علاقات جديدة على انقاضها حتى بلغ المجتمع اللائقي

من هنا التقى الـأيـدولوجيا الشيوعية فى المياه النخبية، الـأيـدولوجيا البرجوازية على تحية الـانطولوجيا لحساب التقدم والتقنية واللذان راحا يقودان العالم إلى سيرورة عسباء غير معقولة متى نبحت الرأسمالية المتوحشة فى الانفراد لتسود البرجوازية وتتنامى المركنتيلية (السعار التجارى الجشع) وينزوى الفكر الفلسفى فى الكمون! فإذا كانت التقنية هى أحد أهم أسس بناء الاقتصاد البشرى منذ بداية تكون المجتمعات ولا يمكن أن تكون هناك إمكانية لنشوء مجتمعات غير صناعية، فهل نبحت عن إطار توازن اجتماعى من نوع جديد، وعن مدينة من نوع جديد أيضا تمكنا نحن الشعوب التى تأخرت عن ركب الحضارة، أن نصنع غوالم اجتماعية جديدة وأصلية؟! إن التاريخ وحده س يظهر إذا كان هناك فعلا مفهوم أو مقام واحد للعقل لدى الجماعات البشرية كلها، وإذا كان مقام العقل هذا يفترض علاقة واحدة متماثلة لدى المجتمعات المختلفة بين التطور المادى والتطور الروحى - كما يقول د. بزهان غليون (٤)، وإذا كان هناك إمكانية لظهور عوامل اجتماعية يعمل على إخصابها التناقض الفعلى ذاته القائم بين ثقافة محلية ذات جذر روحى، وتقنيات صناعية عصرية تفترض منظومة معايير فردية ومادية صرفية!.

إننا لا نستطيع أن نتصور منذ الآن إمكانية جديدة مبدعة تدمج بين التقنية الصناعية العليا والقيم الاستعمالية وتكون فيه هذه التقنية خاضعة لأهداف التحرر البشرى، أن هذا التركيب حلم أكثر منه حقيقة يمكن أن تقع ولكن لا مناص أن الحضارة الإنسانية ستتحو فى هذا الاتجاه الذى بشر به الفكر الماركسى عبر اتجاه المادى الاشتراكى على أساس أن يحل فى الغرب حيث رسوخ قيم القاعدة المادية، ولكن انهيار النموذج فى التطبيق أدى إلى استدعاء تصويب الخطأ المنهجى فى النظرية الكلية وهو ما فطن إليه «روجيه جارودى» وأحدث لديه هذه التحولات الفكرية الجذرية. أما بالنسبة لنا أبناء العالم الثالث فعبر قرنين من الزمان استندت محاولات التحديث والتقدم إلى الآن على التوفيق بين التراث والغرب وهذا التوفيق يتم أساسا فى أذهان الفئة المثقفة وفى تعاونها مع الفئة الحاكمة ولا نصيب هنا لأى نوع من النجاح لهذه المحاولات التوفيقية فى الواقع بسبب ظهور التمايز السياسى لدى التيارات الفكرية والسلطة، والانفصال عن المجتمع والخضوع للشكلية وغياب الرؤية الكلية والخصوصية.

إن الدمج بين التقنية العليا والقيم الاستعمالية عبر التحرر البشرى لا يمكن أن يمر إلا عبر حوار حضارى متكامل بين مختلف الثقافات وأحد شروط نجاح هذا الحوار

انهاء التقليد الاى انى الذى يقوم المستعمر به لحاكاة المسيطر، وامكانية الرجل المستعمر فى ان يلتقط سماءه وأرضه وفقا لعبارة «چاك بيرك» الجميلة (٥)، فكل شريك فى هذا الدوار اسم يسمى به ويدافع عنه، هوية يستردّها ويستعيدّها أو يغنيها، وفى الوقت نفسه يجب أن يحس بالتواضع لتقبل ما يكون عليه الآخرون، وعلى كل واحد أن يستشعر بأنّفة وجوده، وهذه الانّفة الذاتية لا يمكن أن تتحقق إلا عبر إعادة صياغة المنظومة الأشكالية الاجتماعية والشعبية المهجورة والمنعزلة والمنغلقة على جراحها الذاتية عبر الانتماء إليها وحصد معطياتها التاريخية والتراثية والعصرية واستلهاهم حلولها من واقع خبرتها، وخلق تنظيراتها عبر معياريتها دون اللجوء إلى تضييلات التقليد أو التحديث الظاهرى الذى تنزيا به الرؤوس النخبوية كحلية غير أصيلة وغير نادرة، أن الخط المشترك بين الثقافة القومية والإسهامات العالمية يمر من داخل واحد منا، ولكى نتزاور ونتجاور لابد لنا من منزل نستطيع استقبال الآخرين فى داخله!

أخيراً لعل بعضاً من هذا الحدس الطامح إلى إشادة توازن اجتماعى من نوع جديد، وإلى مدنية مختلفة تجمع بين التطور المادى والتطور الروحى، لعل بعض هذا سكن من خلفية ذلك البوح العفوى وكان أحد محركات التحول فى الوعي الممزق الذى يعانى منه بعض المثقفين، ولعله نأوش التسمامى الفكرى فى تحليل د. محمود إسماعيل، ولكننى أؤمن أنه أحد المحاور الفكرية التى شيدت عليها الرؤية النقدية البارعة للمفكر الراحل أدوارد سعيد فى خطابه الفكرى نحو تصويب الثقافة الغربية وترويض استعلائها الأعمى، والتحريرى على إنكاء المشترك فى الثقافات الأخرى، كما أنه الأساس الجدلى الذى تحول إليه الفكر الفرنسى روجيه جارودى بعد رحلة نضال طويلة فى اعتناق المادية التاريخية عبر الدفاع عن مفهومها الإنسانى الكلى الذى لم يسقطه من رؤاه الفلسفية والنقدية قط!

سمير عوض

رجاء النقاش

« هذه الكلمة مهداة إلى الدكتور أحمد سخسوخ عميد المعهد العالى للفنون المسرحية وإلى زملائه وتلاميذه فى المعهد ».

منذ حوالى عامين توفي سميح عوض بعد أن قضى أياما قليلة فى المستشفى ، حيث كان فيما يبدو يعاني من متاعب فى الكبد . وقد رحل هذا الباحث المخلص والمؤرخ الوفى للمسرح المصرى فى وداعة وهدى ، ولم يكن لرحيله أى صدى فى الحياة الثقافية والفنية وكانت هذه النهاية الهادئة تعبيرا صادقا عن شخصية سميح عوض ، فقد وهبه الله طبيعة الناس الصالحين الذين يرضون بأن يعملوا الكثير وينالوا القليل ، وهم يجتهدون دون أن يخطر ببالهم أن ينهبوا من هنا أو يختطفوا من هناك ، ولقد كان سميح عوض صالحا بكل معنى الكلمة ، ولم يحدث أن سعى يوما وراء الأضواء ، أو شارك فى الصخب والضوضاء ، أو اشتكى لأحد ، أو مد يده طلبا للعين من إنسان . ذكرىاتى الشخصية عن سميح عوض قليلة ، ولكنها عزيزة جدا ، وأنا أعرفه منذ أن كنا معا طلبة فى كلية أداب القاهرة فى أوائل الخمسينيات من القرن الماضى . ولعلنى أتمكن من العودة إلى هذه الذكرىات القليلة الغالية فى يوم قريب ، ولكن الذى يهمنى الآن هو الدعوة إلى الاهتمام بكتابات سميح عوض الرائعة والتي لم تتح مشاغل الحياة له أن يجمعها فى كتب وأن يقوم بترتيبها ترتيبا دقيقا يتيح الانتفاع الكامل بها ، وبما فيها من معلومات هى فى تقديرى كشوفات كاملة فى تاريخ المسرح وتاريخ المجتمع فى مصر . كنت دائما أتابع جهود سميح عوض بإعجاب شديد ، فقد أخلص لتاريخه المسرح إخلاصا غير محدود ، واستطاع أن يكتب أبحاثا وفصولا فريدة ولا مثيل لها فى إلقاء الأضواء على تاريخ هذا المسرح . وفى الأوقات التى كنت أحرص على نشر كتاباته الرائعة ، وكان آخرها ما كتبه عن « أشهر كازينوهات مصرى فى القرن التاسع عشر » ، وهو الكازينو الذى أنشأه الخوجة « سوارس » عام ١٨٩٦ ، وعلى مسرحه شاهد جمهور القاهرة أعمال شكسبير وموليير وراسين ، وأفتتحه الخديوى توفيق وحرره فى ضاحية حلوان ، وكان أشهر مطربيه سلامة حجازى ومنيرة المهدية وعبد الحامولى » .

وقد نشرت هذا البحث المتع البديع لسميح عوض فى العدد الوحيد اليتيم المنقول الذى أصدرته أنا من جريدة القاهرة . وبعد ذلك انسحبت أنا من الحياة الثقافية العامة « قلقة الحياة » وبقي سميح عوض يكافح بطريقته الهادئة الصابرة الطيبة الآمنة ، حتى عرفت بعد رحيله بأسبابه أنه قد مات ، فانفطر قلبي ، لأننى لم أودعه ولم أشارك فى العزاء ، وهكذابقى سميح متواضعا طيبا لا يحب إزعاج أحد حتى فى وفاته . الكلام يطول وأنا أريد الإيجاز .

لقد رحل سميح عوض ..

فأين معهد الفنون المسرحية؟

ليس من الواجب العلمى والوطنى توجيه طلابه والمعبرين فيه إلى كتابة دراسات فى الماجستير والدكتوراه وغيرهما عن هذا المؤرخ المسرحى الكبير النادر؟ ألا يوجد فى المعهد من يستطيع توجيه الباحثين فيه ، بل والإمامهم بجمع كتابات سميح عوض وترتيبها وإصدارها فى كتب يمكن أن تضم المكتبة المسرحية عندنا بأضواء ساطعة .

هل هذا ممكن يا إخواني؟

نعم .. إنه ممكن جداً .. وهو واجب أيضا والتقصير فى أدائه عيب .

بقى أن أترك دعة فوق السطور فهذه اللمعة هى دين فى قلبى لسميح عوض وللقلوب ديون . أدائهما فرض على الجميع



يعلن مجلس أمناء

مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

فتح باب الترشيح لجوائز المؤسسة في دورتها العاشرة

دورة «شوقي ولامارتين»

باريس - أكتوبر 2006

فروع الجائزة وشروطها:

- 1 - جائزة الإبداع في نقد الشعر: وقيمتها (أربعون ألف دولار)
- تمنح لأحد نقاد الشعر أو دارسيه للتمييز من قدموا في دراساتهم إضافة مهمة في تحليل النصوص الشعرية، أو رؤية جديدة لظاهرة شعرية محددة قائمة على أسس علمية.
- 2 - جائزة أفضل ديوان شعر: وقيمتها (عشرون ألف دولار)
- تمنح لصاحب أفضل ديوان شعر صدر خلال خمس سنوات تنتهي في 31/10/2005.
- للمتسابق أن يتقدم بديوان واحد فقط على أن يكون الديوان منشوراً.
- 3 - جائزة أفضل قصيدة: وقيمتها (عشرة آلاف دولار)
- تمنح لصاحب أفضل قصيدة منشورة في إحدى المجلات الأدبية أو المصحف أو الدواوين الشعرية أو في كتاب مستقل خلال عامين ينتهيان في 31/10/2005.
- يحق للمتسابق أن يتقدم بقصيدة واحدة فقط على أن يرفق بها الأصل والنشور، أو لتقبل القصائد المنشورة في نشرات إعلانية أو دعائية.
- 4 - جائزة التكريمية للإبداع الشعري: وقيمتها (خمسون ألف دولار)
- تمنح لشاعر عربي كبير، أسهم في إثراء حركة الشعر العربي، وهي جائزة لا تخضع للتحكيم بل لألية خاصة يضعها ويشرف على تنفيذها رئيس مجلس الأمناء، والجهة المخولة بالترشيح هي مجلس أمناء المؤسسة فقط.

شروط عامة

- 1 - يقبل النتاج المقدم باللغة العربية الفصحى فقط.
- 2 - للمتقدم أن يتقدم إلى فرع واحد من فروع الجائزة فقط.
- 3 - على المتقدم أن يرسل ثماني نسخ من النتاج للتقدم به لنيل الجائزة.
- 4 - لا يقبل النتاج الذي يشترك فيه أكثر من شخص واحد.
- 5 - يرسل للمتقدم خطاباً مباشراً إلى المؤسسة يذكر فيه رغبته في الترشيح لأحد فروع الجائزة ويحدد فيه النتاج الذي يتقدم به للمسابقة، ويمكن للجامعات والمؤسسات الثقافية الحكومية والأهلية أن تقدم بترشيح من ترغب، مع ضرورة إرفاق موافقة الرشح خطياً على ذلك.
- 6 - يرسل للتقدم سيرة ذاتية وعلمية له، ممتثلة عن خطاب الترشيح تشتمل على: اسم الشهرة، الاسم الكامل للوارد في وثيقة السفر، تاريخ الميلاد ومكانه، العنوان البريدي، رقم الهاتف، إنتاجه الإبداعي، ثلاث صور فوتوغرافية حديثة (10 سم 15 سم).
- 7 - لا يجوز لمن سبق له الفوز بأي جائزة عربية أن يتقدم إلى الفرع الفائزة به قبل مضي خمس سنوات على فوزه، على أن يتقدم بعمل آخر غير الذي فاز به، وعلى المتقدم أن يتص في خطاب الترشيح على أن العمل المتقدم به لم يسبق له الفوز بأي جائزة عربية، وفي حال ثبوت العكس فللمؤسسة الحق في إلغاء نتيجة المتقدم.
- 8 - لا يحق لمن أسهم في تحكيم جوائز المؤسسة للتقدم إلى المسابقة في أي فرع قبل مرور دورتين من تاريخ مشاركته في التحكيم.
- 9 - للمؤسسة غير ملزمة بإعادة الأعمال المقدمة إلى المسابقة، ويحق للمؤسسة إعادة نشر القصائد الفائزة، ومختارات من أعمال الفائزين.
- 10 - آخر موعد للتقدم إلى فروع الجوائز هو نهاية يوم 31/10/2005.
- 11 - تعلن النتائج في النصف الثاني من عام 2006، وتوزع الجوائز في حفل عام يقام في شهر أكتوبر من العام نفسه.

التحكيم: يعرض النتاج المقدم على لجان تحكيم من المتخصصين في فروع الجائزة، بعد التأكد من مطابقته للشروط الملزمة، وقرارات اللجنة نهائية بعد اعتمادها من مجلس الأمناء.

المراسلات

تسل طلبات التقدم والترشيح لجوائز المؤسسة باسم السيد الأمين العام للمؤسسة إلى أحد العناوين الآتية:
القاهرة: صرب 509 لدقي 12311 الجيزة - ج.م.ع. هاتف: 3030788 فاكس: 3027335، صلب 182572 عمان الوسيط - الأردن - هاتف: 5535736، فاكس: 5532296، تونس: صرب 107 توش 1000 - هاتف: 328903، فاكس: 560707، الكويت: صرب 599 الصفاة 13006 الكويت - هاتف: 2430514، فاكس: 2455039 (00965)

E-mail: Kuwait@albabtainpoeticprize.org